دراسات حول
مذاهب تفسير القرآن الكريم

تأليف

د. السيد أحمد خليل

المستشرق/ اجنتس جولد تسيهر

الكتاب: دراسات حول مذاهب تفسير القرآن الكريم
الكاتب: د. السيد أحمد خليل، اجنتس جولد تسيهر
الطبعة: ٢٠٢١

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)
٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم –
الجيزة جمهورية مصر العربية
هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥
فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

http://www. bookapa.com E-mail: info@bookapa.com

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر

خليل ، السيد أحمد / تسيهر، اجنتس جولد
دراسات حول مذاهب تفسير القرآن الكريم/ السيد أحمد خليل، اجنتس جولد تسيهر
– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.
٢٤٠ ص، ١٨*٢١ سم.
الترقيم الدولى: ١ – ١٥٧ – ٩٩١ – ٩٧٧– ٩٧٨
أ – العنوان رقم الإيداع : ٥٤١٤ / ٢٠٢١

دراسات حول مذاهب
تفسير القرآن الكريم

وكالة الصحافة العربية
«ناشرون»

مقدمة الناشر

يرى الفقهاء أن تفسير القرآن من فروض الكفايات،وهو على إطلاقه بيان لمراد الله تعالى من كلامه اعتمادا على النقل الصحيح من القرآن الكريم في حال تفسير القرآن بالقرآن، أو النقل الصحيح من السنة في حال تفسير القرآن بها، ثم آثار الصحابة والتابعين بشرط عدم التعارض مع أصول الشريعة والأحكام الثابتة والأدلة المحكمة. أما التأويل فيراد به كل ما سبق، وقد تبناه الطبري في كتابه "جامع البيان عن تأويل آي القرآن".

والتفسير قد يكون موضوعيا أو تحليليا، فالموضوعي لا يراعى فيه الترتيب التعددي، وإنما يتتبع المفسر موضوعا في جميع السور ثم يلجأ إلى الترتيب الزمني، وذلك بتمييز المكي من المدني، ولكن التفسير التحليلي يراعى فيه الترتيب التعبدي لآيات السورة، أو لقطاع معين داخل السورة الواحدة. ومن مزايا التفسير التحليلي أنه يحافظ على الوحدة العضوية لكل سورة مما ييسر تطبيق علم المناسبة بين الآيات والسور، وتوظيف اللغة وسائر العلوم الشرعية لخدمة النص القرآني على سبيل القصد والاعتدال دون أن يطغي جانب على آخر.

والتفسير يعني: الشرح، والبيان، والتأويل، والإيضاح، وتفسير القرآن يعني: توضيح معانيه، وبيان وجوه البلاغة، والإعجاز فيه، وبيان ما انطوَت عليه الآيات من أسباب النزول، والأحكام، والعقائد، والحِكم، وقد تعدّدت تعريفاته عند العلماء المُفسِّرين؛ فبَيَّن الأصفهانيّ أنّ التفسير يعني: إظهار المعنى المعقول، وذهب السيوطيّ إلى أنّ تفسير القرآن هو: العلم بأسباب نزول الآيات، والوقائع، والقصص، والأحداث التي نزلت فيها، والعلم بالمُتشابِه، والمُحكَم

منها، والمكّي والمدنيّ، والناسخ والمنسوخ، والخاص والعام، والحلال والحرام، والمُجمَل والمُفسَّر، والوعد والوعيد المذكور فيها، وأمثالها، وعِبَرها، ومن العلماء من قال غير ذلك؛ إذ رأى أبو حيّان أنّ التفسير هو: البحث في الكيفيّة التي تُنطَق بها كلمات القرىن الكريم، وتراكيبه، وما تُشير إليه من مَدلولات، ومن هذه التعريفات أيضاً ما أورده الزركشيّ، إذ قال إنّ التفسير هو: العلم الذي يُفهَم من خلاله المُراد من كتاب الله –تعالى– الذي أنزله على نبيّه محمّد "صلّى الله عليه وسلّم" وبه تتبيّن معانيه، وتُستنبَط أحكامه، ويُعرَف الناسخ والمَنسوخ، وتُستخرَج منه أصول الفقه، وعلم القراءات، ونحو ذلك.

وقد أقر ابن قتيبة في القرن الثالث الهجرى في رسالته المسماة "المسائل والأجوبة" بإن العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب والمتشابه بل إن بعضها يفضل في ذلك على بعض". وهو في ذلك يوضح حاجة المسلمين إلى تفسير كتابهم، وهو لم يؤسس كلامه على اعتبارات دينية فقط بل على اعتبارات لغوية، وبعد ذلك بقرون يجيء ابن خلدون فيقول في مقدمته عن التفسير" أن القرآن أنزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ثم يحس بعد هذا التعميم بشيء من المجازفة التي لا يقرها تاريخ التفسير نفسه فيذكر بعد هذه العبارة أن في القرآن نواحي في حاجة إلى البيان. فقال: وكان النبي "ﷺ" يبين المجمل ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرف أصحابه فعرفوه وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولاً عنه، وتلك الأمور التي أشار إليها ابن خلدون وغيرها مما ذكره ابن قتيبه قد بينت الحاجة إلى تفسير القرآن منذ نزوله.

وقد كثرت تفسيرات القرآن الكريم، وتعددت نظرياته ومناهجه، وتحدث فيها مسلمون ومستشرقون، وقد اخترنا لك عزيزي القارىء كتابين

يعبران معا عن وجهتي نظر متباينتين حول مناهج تفسير القرآن الكريم، وتصادف أن نشرا معا لأول مرة، ليس في مجلد واحد كما قررنا في " وكالة الصحافة العربية – ناشرون" وإنما في عام واحد، وهو عام ١٩٤٤، الذي شهد صدور هذين الكتابين المهمين والنادرين في ذات الوقت، وهذا يبين سبب إقدامنا على نشرهما معا.

الكتاب الأول هو "نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن" تأليف الدكتور السيد أحمد خليل، ويصل فيه إلى نتائج منها أن البحث في تفسير الكتب السابقة يعمد على أصلين بأولهما الآثار المنقولة وثانيهما محاولة الفهم بهذه وبما يتوفر للمرء من ثقافات أخرى. بل إن ظاهرة التأويل التي انتشرت في تفسير الكتب الدينية السابقة قد ظهرت أيضاً في تفسير القرآن وبخاصة بعد ما ذهب التحرج الديني الذي كان يغمر المسلمين في فجر حياتهم حتى أن الظاهرية لم يجرؤ أحدهم على تفسير القرآن لغلبة التأويل على مناهجه، وهو يرى أن الأماكن التي تمت فيها الاتجاهات الأولى في تفسير الكتاب المقدس هي الأماكن التي فتحها المسلمون فيما بعد وتأثروا بثقافات أهلها ، وهذا يؤدي إلى إدراك قيمة الدرس المقارن في تحقيق الأصول الأولى التي يقوم عليها تفسير القرين عند الفرق الإسلامية المختلفة، فمثلا الاسكندرية كانت إحدى أهم المنافذ التي دخلت منها الثقافة اليونانية على الإسلام بل لقد تأثر التصوف الإسلامي في كثير من أبحاثه ببعض الكتابات الدينية التي خلفها قدماء المصريين على البرابي وحيطان المعابد، وتوصل الكتاب أيضا إلى وجود نوع من التدرج فيما يتعلق بالتفسير. ففي الوقت الذي يقول فيه أصحاب النظريات في تفسير الكتاب المقدس بوجوب فهم أربع معان لكل شرائع موسي نجد فيمن يخلفه من يقول أنه يصح أن يفهم للكتاب معنى أو أكثر وسيظهر ذلك بوضوح فيما يأتي . ونجد

مثل هذا في القرآن فنرى أن من المسلمين من يقول بالظاهر والباطن والحد والمطلع بل ويحاول هؤلاء من جانبهم أن يعززوه بالسند إلى الرسول نفسه فيروون عنه "ما من آية إلا ولها ظهر وبطن وحد ومطلع" مما يؤيد أن الحياة الدينية تسير على نواميس واحدة تنجم عنها ظواهر متشابهة.

أما الكتاب الثاني وهو "المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن" تأليف المستشرق اجنتس جولد تسيهر ترجمه الدكتور علي حسن عبد القادر، وعقب عليه في خاتمة الكتاب، وقد اختار هذا الكتاب لينقله إلى لغة الضاد لأن مؤلفه، المستشرق المَجَري المعروف "جولد تسيهر"؛ ركز جهوده البحثية في العلوم الإسلامية بوجه خاص، فكتب في: الفقه، والحديث، والفلسفة الإسلامية... وغير ذلك، كتبا معتمدة لدى جمهور المستشرقين، وقد كان هذا الكتاب آخر كتاب له ألفه عند تمام السبعين من عمره، وملأه بتجاربه في البحوث الإسلامية، حتى إنه يعتبر أشمل وأدق كتاب في ذلك بوجه عام، فألم فيه بالتفسير، والحديث والعقائد، والقراءات، والتصوف، والفرق... وما إلى ذلك، وبذل فيه مجهوداً ملموساً في الإطلاع المتشعب في الكتب الإسلامية، ووضع فيه تجارب سنيه القديمة، وتجاريب زملائه وتلامذته، حتى إنه ليعد كافيا لتعرف آراء المستشرقين، ومصادرهم ومؤلفاتهم، وزبدة ما يمكن أن يعرضوا له من نقد وتقدير في هذا الصدد... ويقال أنه كان لديه مكتبة تضمّ أربعين ألف كتاب، وكان ضليعاً باللغة العربيّة إضافة إلى اللغات الأوروبيّة، وكذلك اللغة التركيّة واللغة الفارسيّة، وقد ألّف أكثر من ثلاثمائة كتاب وبحث تدور كلّها حولَ الإسلام.

وقد خصّص «جولدتسيهر» كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي» لدراسة كيفيّة مطالعة المسلمين وقراءتهم للقرآن الكريم، وهناك الكثير من الأفكار في

هذا الكتاب تحتاج إلى النقد، وقد علّق مترجمُ هذا الكتاب أحياناً تعليقات نقديّة في أسفل الكتاب بشكلٍ طفيف، فإذا شاهد أنّ المؤلّف قد حمل على رسول الله ﷺ يعلّق أنّ هذا افتراءٌ على الرسول ﷺ.

ويدرس «جولدتسيهر» في هذا الكتاب تفسير القرآن من وفاة رسول الله ﷺ إلى عصره، أي قرابة عام ١٩٢٠م؛ لأنّ هذا الكتاب من أواخر الكتب التي ألّفها، ويبدأ من الصحابة: ابن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وابن عباس، وغيرهم إلى أن يصل إلى محمّد عبده، وجمال الدين الأفغاني والحركة الإسلاميّة التي ظهرت في الهند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، و من النقاط المهمّة التي يسجّلها «جولدتسيهر» على تفسير القرآن عند المسلمين، هي عدم موضوعيّة عمليّات التفسير عند المسلمين، حيث يعتقد بأنّ تفسير القرآن عندهم عبر التاريخ لم يكن بعيداً عن الخلافات الفكريّة، والسياسيّة و...، بل كانت متأثّرة جداً بهذه الخلافات، فلا يمكن اعتبارها تفاسير حقيقيّة وإنّما كانت تلاعباً بالنص وتطويعاً له.

إنّ التفسير الموضوعي هو التفسير الذي ليس فيه إلا طرفان: النص والمفسّر، فإذا دخل عنصرٌ ثالث في البين فسيخرج التفسير عن موضوعيّته، وينحاز إلى هذا العنصر الخارجي، وهنا يعتقد «جولدتسيهر» أنّ تفاسير المسلمين لم تكن ثنائيّة الطرف ليجلس المفسِّر مع الكتاب المفسَّر، ويقوم بتحليله ويضع آيةً تمثّل قرينةً على آية أخرى ثم يخرج بنتيجة، بل كانت الصراعات الخارجيّة هي التي تحكم عمليّة التفسير بين المسلمين خاصّةً الأوائل منهم، حيث كانت صراعات عنيفة بينهم في مختلف القضايا الفكريّة، والسياسيّة و...، خارج القرآن الكريم، فيذهب كلّ واحد إلى القرآن الكريم ليثبت ما يدّعيه لا أن يفهم القرآن كما هو.

هذا ما يكتشفه قارىء الكتاب ولم يفت على المترجم بأن ختم ترجمته بتعقيب واف ذكر أمثله من ملاحظاته على منهج المستشرق وما يقوله في كتابه، وقد أرجع ذلك لكون لنقص في مقدار معرفة المؤلف، ومبلغ فهمه في التفسير والقراءات، وبصره بعلوم اللغة العربية؛ فهو لم يفهم روح القرآن ومراميه ومعانيه، ولم يحط خبرا بأسباب اختلاف القراءات، ولم يتعمق أو يستوعب ما كتب في التفسير والقراءات. فقد جعل المؤلف القراءات كلها على قدم المساواة، واختار منها ورجح ما يوافق هواه، ناسياً ناحية هامة في مسألة "القراءات"، وهي ناحية الإسناد؛ فعلماء القراءات لم يجعلوها بدرجة سواء، وإنما جلوا لنا صحيح القراءات من ضعيفها، وسليمها من سقيمها؛ وهي ناحية أهملها المستشرقون: الذين صوبوا كل قراءة وتمسكوا بضعيف الأقوال، وبنوا عليه صرحا عالياً من المفروض والآراء .

الناشر

الكتاب الأول

نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن

د. السيد أحمد خليل

النص (TEXT)

تساوي كلمة نص في العربية كلمة Text في اللغات الأوروبية، وأصل هذه الكلمة مأخوذ من اللاتينية وفعلها فيها Text ومعناه ينسج أو يؤلف أو يبني ثم اشتق من الفعل الاسم Textum ومعناه مجموع الكلام، ثم أخذت هذه اللفظة تتدرج في الاستعمال حتى أصبحت تدل على مجموع خاص من الكلام عندهم، فقالوا أنها اصطلاح أو تعبير يطلق على المعاني المرتبطة بالكلمات الدالة عليها كما كتبت أولاً. وهي بذلك تدل على العمل العقلي أو الأدبي المعبر عنه بألفاظ لم ينلها شيء من التغيير أو التبديل في مادتها، وصورتها، والتي تتطلب تفسيراً أو بياناً يلائم دلالتها التاريخية ثم أنشأت تدل على القطعة من الكتاب المقدس التي يستدل بها في المناقشات الدينية والحجاج الفقهي، بجانب أنها أصبحت اصطلاحاً تاريخياً يدل على طريقة خاصة لكتابة المخطوطات قبل ابتداع الطباعة فهناك كتب للنصوص وكاتب لها، وتعود اللغات الأوروبية الحديثة فتطلق كلمة Text-Book على كل كتاب له قيمة علمية وأدبية في فروع المعرفة الإنسانية المختلفة.

فقد رأينا إذن أن ارتباط الألفاظ بالمعاني أصل في مدلول كلمة نص في اللغات الأوروبية، وإذا ما عدنا إلى اللغة العربية لنلحظ في معاجمها نشاة هذه الكلمة وتدرجها أصبنا من ذلك قدراً يلتقي بهذا التدرج الذي أشرنا إليه في اللغات الأوروبية من حيث اعتبار الثقة في النص والاطمئنان إليها اطمئناناً مشروطاً، إذ نرى أن كلمة نص مشتقة من النص المادي بمعنى الرفع ومنه نصت الظبية رأسها رفعته ومنصة العروس ما ترتفع عليها أثناء جلوتها، ومن ذلك نص الحديث رفعه إلى قائله ثم استعمل في كل قول ورد بلفظه الذي لم يتبدل منه

شيء وقد استعملها المترجمون في العصر العباسي عنواناً على النص الأرسطي الذي نقل إلى العربية ويبدو أن المترجمين في إطلاقهم هذه الكلمة على النص الأرسطي– لاخطوا حاجته إلى الشرح والتفسير مع إضفاء لون من الثقة عليه.

النص عند الأصوليين:

ثم صارت هذه الكلمة اصطلاحاً خاصاً عند الأصوليين ويفرقون في هذا الصدد بين الظاهر والنص وأول من حاول ذلك الشافعي فإنه سمى الظاهر نصاً ويعرض الغزالي في كتابه "المستصفى" إطلاقات العلماء لكلمة "نص" ويؤيد منها وجهاً واحداً وهو أن النص ما لا يتطرق عليه احتمال أصلاً.

وذلك له صلته الوثقى بدلالة النص اللغوية وقد دعتهم إلى هذه التفرقة أسباب قوية لها أثرها في الاستلال الفقهي من حيث إمكان ثبوت الحكم الشرعى وعدم إمكانه وكلنا هنا نعرض لبيان تفسير النص لا من حيث تمحضه في دلالة معينة بل من حيث ما يمكن أن يؤديه من المعاني التي يستفيد بها المشرع والأديب والباحث الاجتماعي.

التفسير- معناه ومبادينه المختلفة عند الغربيين:

إن كلمة "تفسير" يدل عليها بكلمة Interpretation في اللغات الأوروبية وأصل هذه الكلمة لاتيني أيضاً Interprete وكانت تطلق على عمليتي التفسير والترجمة معاً. ثم لما وجدوا أن التفسير يتصل بالأسرار المقدسة وضعوا له كلمة أخرى. والمحدثون من العربيين عادوا إلى الاصطلاحا الأول فاستعملوا كلمة Interpretation حتى في دوائر معارفهم التي يضعونها.

ويعرف كاتب مادة Interpretation في دائرة معارف الديانات والأخلاق التفسير بأنه عملية القصد منها الإضافة إلى النص الأول من جهة، ثم إعطاء

هذا النص معنى جديداً من جهة أخرى. ثم يقول: "وهذه خاصية تتميز بها جميع الأديان التي ترتكز على الكتب المقدسة كما تظهر بين الشعوب التي تختص الشعر القديم باحترام ديني كالملاحم الهوميرية اليونانية. وحتى قبل زمن بوذا في القرن السادس قبل الميلاد كان علماء الهنوود قد صنفوا تفاسير كثيرة جداً تظهر فيها هذه الخاصية. بينما الرواقيون بنوا فلسفتهم على تفسيرات هوميروس.

والواقع أنه نشأت عدة طرق في تفسير النص الهومري، ولعلها كانت قد أتركت أثرها في مفسري الكتاب المقدس بعد ويعرض الأستاذ Rose هذه الطرق مع تصنيفها من رمزية وتمثيلية وعقلية، وهذه الظاهرة تبدور واضحة أيضاً في اليهودية المتأخرة فالحلقة والهجاده كانتا في الحقيقة عملاً إضافياً أو تفسيراً للعهد القديم كما أنها تظهر في المسيحية التي يضمها العهد القديم وهو المستند الديني لمعالجة الشئون المدنية إلى العهد الجديد قد واجهت بمشكلة التوفيق بين المعتقدات الدينية في العهدين جميعاً. على أنه ينبغي أن نلاحظ أن التطور الديني للفقه اليهودي قد أنتج التلمود الذي قام أول أمره على الحلقة والهجادة ولذلك يرى المؤرخون أن الحلقة كانت النواة القانونية للتلمود وقد نشأت من النزاع بين الصدوقيين الذي يستمسكون بالمأثور والفريسيين الذين يجاهدون في أن يثبتوا ما يحاولون الوصول إليه من الأحكام الشرعية بأنه مشتق من الكتاب المقدس ذاته".

وللتفسير ميادينه المختلفة، فهنالك تفسير أدبي وديني وعلمي وفلسفي وقانوني. والتفسير الذي يعالج نصوص هذه الأشياء يسلك سبيلاً واحدة ويسير على خطوط مختلفة. فالتفسير الأدبي يعتمد على أشياء لا يعتمد عليها التفسير العلمي فهو يعتمد على معرفة حياة "اللفظة" واشتقاقها واستعمالاتها ثم تعرف الروابط بين الألفاظ والجمل ثم الإلمام التام بحياة صاحب النص وبيئته وظروفه

وثقافته وانعكاس ذلك كله على النص الأدبي بخلاف ذلك التفسير العلمي الذي يعني بالمصطلحات العلمية ويحاول فهمها وتبيين وجوه الدقة التي استعملها فيها صاحب النص وكذلك الشأن في كتب القانون التي وضعت لتنظيم العلاقات والروابط الدائمة بين الأفراد والجماعات فلابد لمفسر النص القانوني من أن يلاحظ تطور الحياة ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وفي ذلك يقول صاحب مادة Interpretation أن الكتاب المقدس ككتب القوانين يحتاج إلى تفسير لرأب الصدع الذي يوجد في الدين كما في القانون بين النماء المطرد في الحياة وبين حرفية الكتاب نفسه وأن كلا الكتابين لا يعطي كل شيء فهو في مسائل كثيرة لا يقدم إجابة مرضية كما أنه يحتوي على أشياء لا يمكن الانتفاع بها تطبيقياً وقد يحتوي على كثير من المسائل التي تعتبر في نظر الفكر المتقدم أثراً أو قابلة للاعتراض وسنختص في درسنا للتفسير من بين هذه الميادين المختلفة التي عرضنا لها إجمالاً التفسير الديني لأنه موضوعنا.

حياته في غير العربية- خطواته الكبرى ومناهجه:

منذ عرفت الإنسانية التدين القائم على كتب دينية يحترمها أهلها ويخضعون لها ووجهت بمشكلة تفسير هذه الكتب وبيانها ولا تكاد تعرف على وجه الدقة أسبق ما وصلنا من الكتب الدينية ظهوراً مما حاولت الجماعة الإنسانية المثقفة تجلية معانيه وتقريبها لفهو الناس وعقولهم. وأقدم محاولة فيما يهدي إليه الظن فيما يتصل بتفسير هذه الكتب تلك المحاولة التي قام بها رجال الكهنوت عند المصريين القدماء حين شق عليهم فهم بعض النصوص الواردة في كتاب الموتى وحين خفى عليهم أمر هؤلاء الآلهة الذين يحكمون العالم وتحديد ما بينهم من صلات.

ولقد استعان هؤلاء على حل هذه المشكلة– مشكلة تعدد الآلهة، وتحديد

الصلات بينها– ببعض الكتابات الدينية التي وضعت منذ ستة آلاف سنة والتي تقول أن هناك ألهاً واحداً ليست هذه الآلهة المتعددة إلا مظهر الصفاتة الكثيرة المتعددة وهو نفسه يمنحها الوجود ويهبها الحياة. ولا نعرض هنا لكتاب الموتة وكتابته وما كان له من أثر في حياة المصريين القدماء فإن لذلك مجالاً آخر لا يتسع له ما نحن بصدده من البحث.

ويظهر من هذا أن الاعتماد على الآثار المروية في تفسير هذه الكتب قديم عند المتناولين لنصوصها كما يظهر أن الذي كان يقوم على تفسيره طائفة خاصة من الناس. ولقد بذل البراهمة أيضاً مثل ما بذل المصريون في تفسير كتابهم الفيدا ويصف ذلك البيروني[1] في كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة" فيقول في الفصل الذي عقده لذلك: "بيذ" "تفسيره العلم لما ليس بمعلوم" وهو كلام نسبوه إلى الله تعالى من فم برهم ويتلوه البراهمة تلاوة من غير أن يفهموا تفسيره فيتعلموه كذلك فيما بينهم يأخذ بعضهم من بعض ثم لا يتعلم تفسيره إلا قليل منهم، وأقل من ذلك من يتصرف في معانيه وتأويلاته على وجه النظر والجدل. ثم يصف في مكان آخر إعجاز هذا الكتاب فيقول أنهم يختلفون في إعجازه فمنهم من يقول به إذ أن نظمه مخالف للنظم المعروف ومنهم من يرى أن ذلك في مقدورهم ولكنهم ممنوعون عنه احتراماً.

ويظهر من ذلك أيضاً أن التحرج الديني كان له أثره في تفسير كتاب الفيدا فكان تفسيره وقفاً على طائفة خاصة منهم كما يظهر أنهم اختلفوا في إعجازه على النحو الذي شهدناه بين المسلمين في إعجاز القرآن وأنه بالصرفة أو بسواها. ثم يذهب هذا التحرج الذي كان يغمر حياة البراهمة فيتصدى أحد علمائهم وهو بسكر الكشميري لتفسير "الفيدا" وتحريرها بالكتابة وفي ذلك

---

(1) البيروني– تحقيق ما للهند من مقوله ص٦–٧.

يقول البيروني فاحتمل من الوزر ما كان يتحرج عنه غيره اشفاقاً عليه أن ينسي فيضيع من الخواطر وذلك لما رأى من فساد نيات الناس وقلة رغبتهم في الخير بل في الواجب. كما يعرض البيروني لبيان صلة الكتاب بحياة البراهمة وأنهم اتجهوا إلى استخراج الأحكام العملية منه في أول حياتهم فيقول أنهم الفوا كتباً في الفقه والتأله وطلب الخلاص ومردها جميعاً إلى الفيدا مثل كتاب "بما بيهاش" "الذي قام به "كيل" في "بيذ" وتفسيره وأنه مخلوق وتمييز الفرائض فيه من السنن". ومنذ حاول هؤلاء تفسير كتابهم نشأت بينهم خلافات كثيرة فيذكر كاتب مادة Interpretation في دائرة المعارف للديانات والأخلاق عند الكلام عن تفسير "الفيدا" أنه يوجد تفسر يسمى "نيروكتا" قام به "ياسكا" من علماء القرن الرابع قبل الميلاد يعلن فيه أن سابقيه الذين بادت أعمالهم كانوا يختلفون عنه وعن أي مفسر آخر. ثم قام سيانا من علماء الهند الجنوبية في النصف الآخر من القرن الرابع عشر الميلادي وكتب شرحاً مستفيضاً على افيدا يختلف عن تفسير ياسكا نفسه ولقد وجد كثير من التناقضات في تفسير هذا الرجل مما حمل "رث" "Roth" على ضرورة شرح الفيدا من نفسها مع الانتفاع في الوقت ذاته بالمساعدات التي يقدمها فقه اللغة المقارن ولغة "الأفستا" التي هي ذات صلة وثيقة بها. ويظهر أن محاولة تفسير الفيدا– في هذا الزمن المبكر من حياة البراهمة قد عجلت بنشأة النحو الهندي حتى كان الأثر الأهم الذي خلفه التاريخ من حياة هؤلاء القوام إذ يقول أصحاب Ancient India and Indian civilization ما ترجمته "أن دراسة الفيدا هي التي خلفت النمو لهندي التحليلي الذي يعني بدراسة اللفظة المفردة وتاريخها وتدريجها في الاستعمال والتراكيب بجانب عنايته بالاشتقاق اللغوي، ثم جاء "ياسكا" فنظم هذه الدراسة وانضجها ومايز بين أجزاء الكلام ممايزة يدل على نضج الذوق اللغوي. ومن أجل ذلك نرى أن الهنود كانوا قد سبقوا اليونان في هذه الناحية فإن البحث

عن صفاء التعبير ودقته ووفائه بالمعنى كان عملاً يشغل نحوى البراهمة وأدباءهم وقد وصل إلينا من آثارهم مختصر بانيني Panini الذي سبقته محاولات متعاقبه في هذه السبيل".

وما حاوله الفرس في تفسير كتابهم "الافستا" فريب مما حاولة البرامكة وفي ذلك يقول المسعودي في "مروج الذهب"[1] عند كلامه عن زارادشت وهو نبي المجوس الذي أتاهم بالكتاب المعروف بالزمزمة عند عوام الناس إلى أن يقول "وحروف معجم هذا الكتاب على ستين حرفاً من أحرف المعجم وليس في حروف سائر اللغات أكثر حروفاً منه" وقد أتاهم زارادشت بكتابهم هذا بلغة يعجزون عن إيراد مثلها ولا يدركون كله مرادها ثم يقول "ثم صار الملك إلى أردشير بن بابك فجمع الفرس على قرائة سورة من هذا الكتاب ثم عمل لهم زارادشت تفسيراً عندما رأى عجزهم عن فهمه ثم عمل علماؤهم بعد وفاة زارادشت تفسيراً لتفسير التفسير سموه "بزدة".

ويقول المسعودى في مكان آخر[2] وفي أيام ظهرت الزندقة وذلك أن الفرس حين أتاهم زارادشت على حسب ما قدمنا بكتابة المعروف بالبستاه باللغة الأولى من الفارسية وعمل له تفسير الزند وعمل لهذا التفسير شرحاً سماه بازند على حسب ما قدمنا وكان هذا الزند بياناً لتأويل الكتاب وقد ظهر لنا مما أورده المسعودى أن فكرة الإعجاز ارتبطت بحياة هذا الكتاب أيضاً كما أرتبطت بالفيدا وأن حروفه كانت متعددة جمعوا بعدها على حرف واحد منها كما أن محاولة تفسيره قد بدأت منذ نزل. وعلى كل حال لم تصل إلينا فكرة واضحة عن السبيل التي سلكوها في تفسير هذه الكتب وما التزموه من القواعد

---

(1) من المسعودي- مروج الذهب ج٢، ص١٢٣ طبعة أوروبا.

(2) المصدر السابق ص١٢٧.

والأصول عند معالجة تفسيرها.

ثم يأخذ التفسير الديني يتركز تحت قواعد واضحة وقد خطا اليهود الأولون في ذلك خطوات لا تبدو فيها أوليه التفكير فالرب هليل قد ألف سبعاً من قواعد هذا التفسير ثم أن الرب إسماعيل قد زادها إلى ثلاثين ثم زادها الرب اليازر إلى اثنتين وثلاثين.

وهذه القواعد في جملتها تبين كيف يحشر المفسر معنى آخر في النص وهي تحتوى على القواعد الجدلية وعلى أساليب الجمع بين فقرتين والاختصار والقيمة العددية للحروف وعلى الشكل على طريقتهم في ذلك ثم قام اكليمانس الاسكندري في القرن الثاني الميلادي فوضع قواعد ينبغي أن يلتزمها من أراد تفسير الكتاب المقدس. وتتخلص هذه القوانين في أنه يجب أن يفهم للكتاب المقدس معنى مجازي وأن لكل شرائع موسى أربعة معان وأن لكل منها معنى نبوة عن المستقبل وأنه يجب أن نقدر أن معنى الكتاب المقدس الظاهر يقودنا إلى الإيمان البسيط. أما المجازي فيقودنا إلى اسمى درجات الإيمان وأن الأثر النقلي نور لا يستغنى عنه في تفسير هذه الكتب ولم يكن لا كليمنيس الأولية السابقة في تنظيم هذه القواعد وضبطها بل يبدو أنه متأثر في ذلك باستاذه Pantaentus الذي كان استاذ التفسير في جامعة الاسكندرية القديمة فيقول الاستاذ Tolenton "تولنتون" في كتابه Clement of Alexandria الجزء الثاني ص١٦٦ ما ترجمته "أن كاليمنس حين رحل إلى الاسكندرية واستقر بها كا تلميذا مساعدا لاستاذه Pantaentus وقد كان عليه أن يستمع إلى ما يعرضه على استاذه ويشاركه في الدراسات التي كان متخصصا فيها وهي التفسير الذي كان يعتمد على مصدرين هما الآثار النبوية ومرويات الحواريين. وقد اعقبته شخصيتان أخريان كان لهما شأن في هذا الصدد ةهما أيريناوس وترتليانوس

فاتفقا على وضع قانون واحد لتفسير الكتاب دعواه بقانون الإيمان أي الإيمان الذي يتفق وما تدعو إليه الكنيسة ذاهبين إلى أن ما وافق اعتقاد الكنيسة من التفاسير صحيح وما خالفه باطل لا يركن إليه ولا يوثق به. ويعتبر أوريجين أول لاهوتي مسيحي في القرن الثالث الميلادي وضع نظرية في التفسير وقد ربط نظريته بالإنسان نفسه إذ ذهب إلى أن الإنسان مؤلف من ثلاثة جواهر جسد ونفس وروح وإذا كان الكتاب الديني قد نزل لمعالجة حياة الإنسان من نواحيها المختلفة فقد نبى على هذا أن للكتاب المقدس ثلاثة معان المعنى المادي والنفسي والروحي وقد أكثر من الإشارات الرمزية والمعاني التمثيلية. وقد تناول لاهوتيو الأغريق نظرية اوريجين في القرن الرابع فوصلوا بها إلى نظرية المعاني الأربعة التي اتبعها في الغرب أوغسطين ثم دعمها وانضجها المدرسيون. ولفد خلف اوغسطين بعض القواعد التفسيرية التي منها أنه يجب تمييز معنى الآية أن كان حقيقياً أو مجازياً. ووجوب تفسير القضايا المبهمة بالواضحة. وجوافهم معنى أو أكثر لآية واحدة. وعدم الركون إلى العقل البشري وحده في تفسير الكتاب.

ونلاحظ في هذا نوعاً من التطور في فكرة المعنى الذي يصح استنباطه من الآية وعدم التحكم في تحميل الآية أكثر من معنى وأن لم تقبله وذلك على عكس ما رأيناه عند اكليمانس القائل بأنه يجب أن يوصل بالكتاب معنى مجازي هو فى رأيه القائد إلى اسمى درجات الإيمان.

مناهجه:

لقد كان لفكرة الوحى مع فكرة إله خفي أثرها في توجيه التفسير وجهة خاصة فقال فيلو الفليسوف اليهودي أن هذه الفكرة تحتاج إلى البحث عن معنى خفي وراء المعاني الطبيعية ومن أجل ذلك انتهج منهج الرمزيين، وحذا

اللاهوتيون المسيحيون حذوه فكان يرى أن تاريخ الكتاب المقدس ليس تاريخاً على الإطلاق بل هو حقيقة أبدية غير متغيره تحت لثام تاريخي.

فلما جاء المسيحيون رأوا أن ما ذكر في العهد القديم عن يوسف وداود وسليمان هو في الحقيقة تاريخ المسيح وأن بيت القربان ومراسيم العباده الخاصة به تشير إلى الكنيسة المسيحية وما يتصل بها وأن كان يتعين اكتشاف المعنى الأول فإن كل تفسير يجب أن يقرأ على أنه ينطوي على شيء آخر منا لو كانت في لغز مصور أو بعبارة أدق فإن التفسير الرمزي كان شيئاً يعطى بجملته والغرض منه فقط الملائكة بينه وبين النص بمعنى أن يلائم هذا التفسير أكبر قدر من التفصيلات: ويذهب الاستاذ Radhakrishnan في الفصل الذي عقده عن الدور الثاني للمسيحية إلى أن اكليماتس كان متأثراً في تفسيره الذي كتبه بالفلسفة اليونانية وأنه في ذلك نهج منهج فيلو في تفسير التوراه إذ قال ما ترجمته: "أن الشخصيتين اللتين تمثلان المسيحية هما اكليمانس واورجين فلقد كتب أولهما كتاباً في الإسكندرية بعد موت استاذه باسيليدس بستين سنة ولقد اقتبس كثيراً من استاذه هذا كما أنه استخدم الفلسفة اليونانية في شرح الآثار المسيحية كما استخدمها فيلو في تفسير التوراه. على أن اكليمانس أيضاً اقتبس كثيراً من فيلو" ثم يقول في موضع آخر من المصدر نفسه: "أن تفسير اكليمانس كان حراً طليقاً وأنه نفسه كان يحس ذلك إذ يقول إذا ظهر أن بعضاً مما نقول به لبعض الناس يختلف عن الكتب الإلهية فدعوهم يعرفون أننا نستلهم الروح والحياة منها فقط دون أن نعطي المعنى الحرفي".

وإلى جانب هذه الطريقة الرمزية التي كانت متأثرة بالروح الإغريقية، وكانت متصلة بنظرية المثل عند أفلاطون كانت توجد طريقة أخرى أكثر ملائمة للعقل السامي "وانضباطاً مع فكرة النمو التاريخي تلك هي الطريقة التمثيلية

التي اعترفت بتاريخية الإنشاء ولكنها في طريق التنبؤ والتحقيق سلمت بوجود نوع من سابقية التوفيق بين العهدين القديم والجديد. فمثلاً من الحقائق الثابتة تاريخياً أن إبرهيم كان مستعداً للتضجية باسحق ،ولكن المعنى الأول لهذا هو أنه تمثيل سابق لتضحية الله بالمسيح". والطريقة التمثيلية كالطريقة الرمزية في أنها تضع معنى آخر في النص ويظهر الفرق بينهما في المنهج الذي يستخدمه كل منهما في تحديد العلاقة بين المعنى الحرفي والإضافي. والطريقة الرمزية بعد ما لقيت من التهذيب البعيد وجدت عناية كبيرة من اللاهوتيين الأفلاطونيين في الاسكندرية في حين أن الطريقة التمثيلية قد بلغت غاية نموها وقوتها في مدرسة أنطاكية. والاعتراف بالرمزية أصلاً من أصول التفسير كان له أثره في توجيه الفكر إلى التفرقة تفرقة علية بين الرمز وغيره فنجد أن ديودورس ألف رسالة في الفرق بين الفكرة والرمز وكتب تيودورس في الفرق بين الرمز والتاريخ، ولكن هاتين الرسالتين قد فتمدتا ولم يحظ التاريخ ألا ببدل ضئيل لهما في كتاب القوانين التشريعية الآلهية الذي خلفة يونيلوس الأفريقي.. The institute Regularia Divina etc ثم فرق اوغسطين في رسالته المسماه "العقيدة المسيحية" بين كلمة الشيء والرمز. Res & Signum، ويذهب الاستاذ Radhakrishnan إلى أن اوغسطين كان قد بدأ يفرق بين العمليات الوحدانية والذهنية فقد فرق بين العلم على أنه من عمل العقل السافل الذي يتصل بدنياً العمل والمخلوقات وبين الحكمة التي تتجه إلى التأمل والتي هي من عمل العقل العالى كما أشار إلى تأثره بالأفلاطونية الحديثة فقال ما ترجمته: "أنه قرأ أفلوطين في الترجمة اللاتينية وأنه أدخل كثيراً من أصول الافلاطونية الحديثة في المسيحية فقد اقتبس منها كثيراً من أفكارها عن الله والمادة والحرية والشيطان وصلة الله بالعالم" وكل هذه الأشياء كانت محددة لنظرته في تفسير الكتاب المقدس كما تدل على أن ما كان يسيطر على مفسري الكتاب المقدس إنما هي النظرة إلى

الروح التي هي عماد الطريقة الرمزية التي غلبت على هؤلاء المفسرين.

ولقد سيطرت هذه الطريقة الرمزية على مفسري القرون الوسطى فلم يتجه أحدهم إلى البحث المتحرر وكل ما بذلوه لا يعدو جمع ما وصل إلى أيديهم من الرسائل التي تبحث أصولها وتهذب قواعدها إذا استثنينا من ذلك الشطر الآخر من القرون الوسطى فلقد بدأت تظهر أصول جديدة للبحث الحرفي تفسير الكتب الدينية تعتمد على الفكر الطليق من ناحية وعلى أن الإنسانية قد أنشأت تحيي دراسة اللغات القديمة من ناحية أخرى وقد أكد الإصلاح الديني فائدة هذه الدراسة للتفسير التاريخي.

أصول التفسير عند الغربيين حديثاً

لقد حول شلاير مارشر أصول التفسير التي كانت مجموعة من المعارف والمباديء التي يتطلبها عرض الفكرة الكامنة في النص إلى فلسفة فهم وتعقل فبينما كان أوغسطين قد حلل المواد التي تحتاج إلى الفهم فإن شلاير مارشر قد تناول عملية الفهم ذاتها، ولم يكن لديه أي فارق بين الفقرات الصعبة والسهلة أي ليس ثمة شيء واضح في ذاته فلم يقتصر على تفسير الفقرات الصعبة كما فعل أوغسطين.

ومهمة المفسر في رأيه أن يفهم الشخصية الدينية للكاتب تظهر في كل كلمة بمفردها وأن ينتقل من الجزئيات إلى الكليات واضعاً كل جزئية في مكانها من تلك الكليات، وقد رتب على ذلك أن التفسيرات واحدة لا تتغير بالإضافة إلى كل النصوص سواء أكانت دينية أم غير دينية ومع ذلك فهي تأخذ طابعاً خاصاً لكل كاتب حتى في الكتاب المقدس ذاته. ولقد كان لهذه الحركة التي قام بها شلاير مارشر أثر خاص في توجيه المحدثين من الغربيين الباحثين عن أصول التفسير إلى وضع قواعد عامة لتفسير النص دون نظر إلى الاعتبارات الدينية منتفعين في الوقت ذاته بما قدم إليهم العلم من نتائج تجريبية في النفس والاجتماع وسنعرض ما انتهى إليه بحثهم في هذا الصدد.

١- التفسيرات الأساسية:

ليست التفسيرات مجرد مجموعة من القواعد العلمية لفهم النص ولكنها علم بني على فكرة الفهم والتعقل كما أن المنطق ليس مجرد الأرجانون الأرسطي بل هو قانون يقصد إلى أن عملاً معيناً يفهم بطريقة ما دون أخرى- فالتفكير

والكلام والكتابة ثلاث مواهب عجيبة يتميز بها الإنسان لا يمكن أن نقرن اكتشافها بأي اسم بشري وإنما هي كما كان يعتقد الأقدمون مواهب آلهية، وتلك المواهب الثلاث المنتجة يقابلها ثلاث أخرى منتجة وهي مرتبة ترتيباً عكسياً- القراءة الصامتة- والقراءة العالية- والتفسير، فإن العلم بالكتابة سواء أكانت فكرية أم صوتية يجعل القراءة ممكنة وتبلغ القراءة أتم نموها متى كانت عالية وحتى القراءة الصامتة تنطوى على عنصر صوتي كما في الشكل وجمع الكلمات، والصعوبة واضحة في القراءة العالية وهي أن سرعة اللغة المتكلمة غير موضحة في الكتابة كما أن بعض علامات الترقيم ليست إلا أدوات عرضية، ولا تصل القراءة للغير أو للنفس درجة الكمال إلا إذا كانت العلامات في الكلام والكتابة وكذلك الفكرة مفهومة واضحة، ويعتبر التفسير ظاهرة تأتي من تلقاء نفسها حتى تتبين الأسباب في عدم الفهم التي أحاطت بها، وعندما تطبق هذه العمليات على نص كامل فإنها تغذو عملية فهم وتفسير معاً أي أن الفكرة المعبر عنها بالكلام والكتابة هي بحكم قوانين التفكير والكلام والكتابة يدركها ويعيد إخراجها عقل آخر ويصح حينئذ أن تبرز في الكلام والكتابة، ولقد دلت العلوم النفسية والطبيعية على ذلك بالملاحظة والتجربة التي يتعين تذليها في العمليات السابقة حتى في الحالات العادية حينما يكون المرء قادراً على الاستماع والنظر والتفكير والقراءة والكلام. وتقتضي هذه العملية جهداً إرادياً أي انتباهها فحيثما يكون اتصال روحي بين القاريء والنص فهي تقع من تلقاء نفسها كما تحدث نغمة الأوتار المتآلفة عندما تذبذب على نمط واحد.

أما مهمة فهم النص فهما صحيحاً كاملاً يتناول كل ما حول النص وملابساته وحياته وما يصور من أحوال اجتماعية لصاحبه أو للذين قيل فيهم

فأمر آخر يختلف عن ذلك ولو أن التقارب في الروح والتآلف في الإدراك ضروريان عند تناول النص بالتفسير والتحليل.   وإن عملية الفهم تبلغ غايتها في عرض الفكرة نفسها وذلك بكشف المعنى ونقله إلى صورة أخرى واضحة والدليل القاطع على أن متناول النص قد فهمه فهما صحيحاً هو القدرة التامة على إبراز المعنى في صورة أخرى في دقة ووضوح، كما أن قوانين الاجتماع النفسية تدل كما أشار أوغسطين إلى ذلك على ضرورة المعرفة الواسعة وأهمية الذاكرة الجيدة للفسر التي بها يستطيع أن يختزن جزئيات المعانى وأن يضعها في مكانها من المعاني الكلية.

والتجربة النهائية في العرض هي في إعادة إخراج الفكرة المعبر عنها من غير قيد في الترجمة أو الشرح إذ من اليسير أن يعيد المرء ما سمعه شفوياً ولكن من الصعب أن يعيده بمعناه الأول وإذا لم يتناول كل نقطة تفصيلاً فإن هنالك ما يفقد من النص عادة، وتختلف عن هذا الترجمة إلى لغة أخرى فإنها تنطوي على صعوبات خاصة فلا ينبغي أن تكون حرفية إلى درجة العبودية ولا أن تكون مجرد إخراج المعنى طليقاً من كل قيد، ولكن يجب أن تكون حريصة جهد الطاقة على جوهر النص وكذلك على جوهر اللغة المنقول إليها، أما التفسير فهو أكثر من إخراج الفكرة فإنه لا يطلب من المفسر أن يكون فوق النص بل ينبغي أن يكون هو والنص فى مستوى واحد حتى يكون في موقف يسمح له بنقل الفكرة ذاتها وصيغتها، وكما أنه في تفسير قانون ما يتغين على المفسر أن يوضح ويشرح شرحاً كافياً نية الشارع من حيث أنها قد تناقض في ظروف معينة نص حرفية القانون، كذلك في الأدب فما أراد المؤلف أن يقوله وكيف يجب أن يقوله سواء أكانت فكرة خاصة تمت إلى الموضوع العام بسبب وسواء أكانت الفكرة صائبة في ذاتها واسواء أكانت الصيغة فنية والمنطق سليماً، هذه المسائل

جميعها ينبغي إلا يغفلها الشارح حتى يتحول التفسير من تلقاء نفسه إلى نقد وهنا أيضاً يظهر دون ريب عنصر شخصي قوي يهيء لظهور ما أشار إليه أوغسطين من ضرورة المعرفة الواسعة والذاكرة الجيدة وبذلك كانت هناك خطوات ثلاث الفهم ثم التفسير ثم النقد.

٢- التفسيرات العامة:

إن الفهم والإدارك هو المحور الأول الذي تدور عليه عملية التفسير الذي يعالج الموضوعات الآتية:

أ. **تحديد النص الأصلي** وثمة في الغالب صعوبة حتى في قراءة المخطوطات ولكن أبلغ من ذلك صعوبة أن تعيد بناء مخطوط من نسخ متعددة الدرجات إذ لا يتعين فقط توجيه العناية إلى الصلات القائمة بين الوثائق ولكن أيضاً إلى احتمالات الخطأ النفسية التي تحدث في النص الأصلي.

ب. **الكلمات والجمل من حيث أنها أدوات الفكرة المصوغة أو المعبر عنها:** يلاحظ أن الاشتقاق أقل أهمية من إحصاء الاستعمالات اللغوية للفظة المفردة مع ملاحظة اختلاف المعنى باختلاف الاستعمال مضافاً إلى ذلك المقارنة بالألفاظ المتشابهة أو المترادفة وبذلك يكون المفسر قادراً على معرفة المعنى الأول الذي تدل عليه اللفظة المفردة مع ما صحب معناها من تطور أو تعديل نتيجة لتطور الحياة نفسها. أما الكلمات الغريبة والكلمات الشعرية والكلمات البائدة فإنها تتطلب علاجاً خاصاً. هذا إلى أن تركيب الجمل وصلة بعضها ببعض يجب أن يقرن درسه بدراسة النحو تاريخياً.

ج. **اختبار التعبير الطبيعي:** ولهذا أهمية خاصة فإن غير الأديب يكتب ويتكلم كما يفكر ولكن الخطيب والمؤلف يحتاجان إلى جعل آثارهما موافقة

لبعض صيغ الأدب والفن المقررة. ويختلف الشعر في تركيبه عن النثر بما له من مقومات صوتية خاصة خاضعة لمقتضيات الوزن والقافية. وفن القصص أو التاريخ ليس جارياً على أسلوب الحديث العادي بل يحتاج أيضاً إلى لون آخر من الاحتفاء الذى يجعل القصص سائغاً عذباً. وفهم الأدب من حيث أنه يدل على طريقة التعبير الخاصة لكاتب ما يحتاج إلى علاج من نوع آخر تهيئ له دراسة أدبية عميقة منوعة ليس هنا مجال الإفاضة في بيانها. وأيضاً فإن على المفسر أن يعنى بالفقرات التي لا يكون المؤلف قد حدد فيها التعبير عن فكرته بألفاظه بل قد استعار فيها كما هو الحال حيث يكون الاستشهاد بالمصادر والأقوال المأثورة والمرويات المنقولة فلا معدى من أن يشير المفسر حينذاك إلى ثلاثة أشياء متمازية فكرة المؤلف ذاتها التي يعرض بيانها والمعنى الأصلي للفقرة المنقولة وغرض المؤلف من نقلها وتحديد صلتها بالفكرة العامة للمؤلف.

د. مواد الفكر: الصيغ والأفكار من حيث أنها وسائل فهم النص الذي يتصدى له المفسر: يتعين على المفسر أن يكون ملماً بما يمت إلى الكتاب الذي يفسره من آثار تاريخية وجغرافية وأدبية على حين أنه لكى يدرك الآراء والأفكار التي يعبر عنها النص إدراكاً سليماً يجب أن يعتاد على تفكير العصر الذي يرجع إليه تاريخ النص ومن أجل ذلك يجب عليه التيقظ والاحتياط حتى لا يضيف أشياء لا تتفق وما عرف عن العصر أثناء العمل التفسيري. ولا ريب في أن متناول النص يلزمه أن يحاول فهم النص الأدبي جملة مع النظر في كل جملة أو فقرة من حيث صلتها بمجموع العمل الأدبي نفسه ومن ثم تأتى القاعدة العملية التي تقضي بأنه قبل الدخول في عملية التفسير التحليلية التي تؤهل المفسر لعملية النقد التالية أن يحاول المفسر أن يكون لديه فكرة عامة عن النص وذلك بقراءة سريعة يقظة ذلك لأن العمل الفني لا يولد مجزأ وإنما تلده العاطفة والعقل

والذوق ومن أجل ذلك ينبغي للفسر أن يحاول فهم العمل الأدبي جملة كما أخرجه صاحبه حتى لا يضيع على نفسه وقرائه ما يشعر به القاريء من صلة العاطفة بالعقل والذوق.

وأيضاً فإنه لابد من أن يسعى لمفسر جهده إلى فهم الموضوع ذاته فهما شخصياً وبيئياً بأن يأخذ مكان المؤلف نفسه من حيث وجهة نظره كما ينبغي أن يكون عارفاً بعلاقة المؤلف بقرائه حتى يستطيع أن يفهم بعض اللمحات الفنية التي قد تؤديها فقرة خاصة أو إيثار لفظة على أخرى أو تحويل في مجرى التعبير الطبيعي.

شخصية الكاتب: من الأهمية البالغة في شرح نص أو نقده أن يحاول الناقد أو الشارح أن يتعمق في شخصية الكاتب أو المؤلف الذي يشرح له وذلك عن طريق التحليل النفسي فإن محاولة النقد والفهم تخضع تماماً لمعرفة الشخصية التي تحتجب وراء العمل الأدبي وأن كانت قد تعتمد على المعارف التي يستطيع القراء أن يزودوا بها أنفسهم ويمكن فيما بعد أن يقدمها الشرح وحده كما تلزم بوضع مقدمة للعمل الأدبي الذي يراد تفسيره. وتعمق الكاتب في شخصية صاحب النص عن طريقة التحليل النفسي سيثير مشكلة فيما يتصل بتعمق المفسر في صاحب الكتب المقدسة. ومن أجل ذلك فإن المفسر مضطر أن يخلق شخصية أخرى تمثل العصر الذي نزل فيه الكتاب بكل ما يتصل به من آراء وأفكار ومؤثرات على اختلاف ألوانها.

٣- التفسيرات الخاصة:

هذه الأصول العامة عند تطبيقها على مجال خاص تصبح تفسيرات خاصة وهي فيما نحن بصدده تفسيرات للكتب المقدسة. وليس معنى هذا أن الكتب المقدسة تتميز عن الكتب الأخرى بحكم وحيها بشيء فوق القواعد التفسيرية

العادية ولكن الظروف خاصة التي نشأ فيها ومحتوياتها الخاصة وغايتها الخاصة منها تتطلب تطبيقاً متميزاً لهذه الأصول العامة التفسيرية. وهنا يظهر الفرق واضحاً بين ما ذهب إليه فيلو فى تفسير الكتب المقدسة وبين ما ذهب إليه المحدثون من الغربيين فقد بنى نظريته في التفسير على فكرة الوحي مع فكرة آله خفى. على أن نظرة الآخرين إلى تفسيرها لا تتصل بأصل هذه الفكرة كما أشرنا إلى ذلك.

٤- التفسيرات الفردية وعلاقاتها بالوحدة الأدبية:

نحن مضطرون إلى إكمال البحث بعرض ما وصل إليه المحدثون من الغربيين عن التفسيرات الفردية وعلاقتها بالوحدة الأدبية وإن كانت الكتب المقدسة تختلف عن القرآن فيما يتصل بالوحدة الأدبية. فيقول كاتب مادة Interpretation أن الكتاب المقدس لا يمثل وحدة أدبية فإنه كتب متعددة صف بعضها إلى بعض فيجب على مفسرها أن يفرد كلا منها بالشرح. وهذا التفسير الفردي يحدد ما يصح إدخاله على الأصول العامة للتفسير نتيجة للمشكلات الخاصة التى يثيرها تفسير الكتاب المفرد. ويذهب كاتب هذه المادة أيضاً إلى أنه ينبغي أن تعني التفسيرات الفردية بتاريخ التفسير لكل هذه الكتب ويرى أن تاريخ التفسير يتطلب علاجاً من نوع آخر فلابد من الإحاطة التامة الواسعة بتاريخ المفسر وظروفه وبيئته وثقافته ليصل من ذلك القاريء إلى تعرف ما أفاضت شخصيته على عمله التفسيري من ألوان متعددة.

التفسير في العربية:

تلتقي مادتا سفر وفسر في الكشف المادي. قال صاحب اللسان في سفر واصله الكشف. وقد سفره كشطه. وسفرت الريح الغيم عن وجه السماء سفرا فانسفر. أما فسر فيقول أيضاً والفسر كشف المغطى. وفسر الشيء يفسره.

وفسره أبائه. وقد وردت هذه المادة في القرآن في موضع واحد ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً يريد بياناً.

ويفرق المعنيون بدراسة القرآن في هذا الصدد بين كلمتي التفسير والتأويل فأما التأويل فأصله في الحس اللغوي الأول الرجوع إلى الشئ وفي الحديث حتى آل إليه السلامى رجع. ثم ظلت هذه المادة تتدرج في الاستعمال حتى كانت بعنى تفسير ما يؤول إليه الشيء.

وقد وردت هذه المادة أيضاً في القرآن في مواطن كثيرة ولم يستعمل منها إلا المصدر أيضاً مضافاً أو مفرد. وقد أدار القرآن استعمالها على أسس مختلفة فتارة يستعملها في تأويل الكلام أي المعاني كما في قوله[١] "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات" إلى قوله "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم" ويستعملها في تأويل الرؤى والأحلام كما في تأويل رؤيا يعقوب والملك في سورة يوسف مما تقوم فيه الأشخاص وحركاتها رمزاً للمعاني المستترة وراءها أو في تأويل الأعمال كما في قصة موسى وفتاة. والقرآن في استعماله لها كما رأينا يتحرى المواطن الدقيقة التي لا يظهر فيها المعنى إلا بأعمال الفكر وإجالة النظر والتمثل الواضح للمعنى المعبر عنه. وحسبنا أن نذكر من ذلك استعماله إياها في المتشابه في الآية السابقة. وإذا ما عدنا إلى تفسيرها في كتاب التفسير[٢] من صحيح البخاري وجدناه ينقل في ذلك أثراً "فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سماهم الله فاحذروهم" دون أن ينقل عن النبي شيئاً في معنى متشابه. وخلاف المسلمين على اختلاف مناحيهم في البحث الديني في تعريف المتشابه يبين

---

(١) سورة آل عمران

(٢) البخارى- صحيح البخاري ج٧ كتاب التفسير ص٥٨- إرشاد الساري

مقدار الدقة التي استعملت فيها هذه المادة. والغزالي(١) في الجزء الأول من كتاب "المستصفى" ينكر كثيراً من تعاريفهم لهما ويختار تعريفاً آخر فيقول "ولا يناسبه قولهم المتشابه الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما وراء ذلك بل الصحيح أن المحكم يرجع إلى معنيين والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال" "ثم يأتى الآمدى فيعقب على تعريفات الغزالي ويورد تعريفات أخرى مما يدل على غموض المعنى الذي قرن به استعمال هذه المادة".

ورود الكلمة على ألسنة المؤلفين:

أقدم من نعرف ممن وردت على ألسنتهم هذه الكلمة الفراء المتوفى سنة ٢٠٧هـ في كتابه "معاني القرآن" المخطوط إذ ينقل على أهل التفسير وأهل التأويل. وهو بذلك يحدد الغرض الذي إليه قصد في النقل عنهما بما لا يخرج عما ذكره القرآن مما يوحي به استعمال الكلمتين في مواطن متباينه. والجاحظ (٢٥٥هـ) يستعمل الكلمة في مقام الحديث عن ترجمة كتب الدين وما تقتضي من جهد ذهني وعمل يصل بالترجمة إلى مقام لا يعتورها فيه الخطأ ولا يصيبها التسفيه في مقدمة كتاب الحيوان بعد أن يذكر شروط المترجم "ومن لم يعرف ذلك أخطأ في تأويل كلام الدين" ثم يستعملها بجانب المحال وهل يسمى كذباً أو لا يجوز ذلك ثم يظهر لابن قتيبه تأويل مختلف الحديث وصنيعه في هذا الكتاب يدل على أنه يؤول ما اضطرب فيه الرأي من الأحاديث المختلفة. أما المبرد (٢٨٥هـ) فيستعمل اللفظتين تأويل وتفسير فيقول في أبيات حميد الأرقط في الجزء السابع(٢) من كتاب رغبة الأمل على كتاب الكامل "لا رجح فيها ولا اضطرار ولم يقلم أرضها البيطار ولا لحبليه بها حبار" وتأويل ذلك أن أرضها لا

(١) الغزالى المستصفي ج١ ص١٠٦

(٢) سيد المرصفي رغبة الأمل من كتاب الكامل الجزء السابع ص٥٠.

تتشعث فيقلمها البيطار لأنها إذا كانت كذلك ذهب منها شيء بعد شيء فمحقها. وهو بذلك يستعملها مرادفة لمعنى التفسير إذ يقول في موضع آخر إحالة على ما أوله وقد مضى تفسيره. ثم يأتى ابن جرير (٣١٠هـ) فيستعمل لفظة تأويل بمعنى التفسير بما يشتمل على تفسير المفردات ودراسة الأسلوب والمعاني التركيبية وما وراء ذلك من معان ثانية.

وإلى جانب ذلك تجري الكلمة اصطلاحاً خاصاً على ألأسنة الأصوليين والفلاسفة فيعرض لبيان ذلك ابن رشد في رسالته[١] "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" فيقول "أن التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة العرب في التجوز من تسمية الشيء بسببه أو بشبيهه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عوودت في تعريف أصناف الكلام المجازي" ثم يرى أن الدقة في التأويل وتطلبه جهداً ذهنياً لا يتهيأ لكثير من المتعاطين تقتضي أنه لا يتكلفه إلا طائفة خاصة من الناس وهم البرهانيون بالطبع والصناعة الذين يصلون إلى التأويل اليقينى كما لا تصح إذاعته في الناس لأن ذلك يؤدى إلى التفرق والاضطراب. وهو هنا يخص التأويل بتأويل المتشابهات التى تتصل بالعقائد والأصول الأولى. ويعرض لبيانه أيضاً الاصوليون فيقول الغزالي[٢] "إن القول بالتأويل يستدعي تمهيد أصل وضرب أمثلة. أما التمهيد فهو أن التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهرة. ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز" وشعور الغزالي بأن التأويل يحتاج إلى ما ذكره شعور أصله استعمال القرآن وقرنه هذه المادة بما انبهم فيه

---

(١) ابن رشد فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص٨- المطبعة الجمالية.

(٢) المستصفي ج١ ص٣٨٦-٣٨٧.

المعنى وتعقدت فيه مسالك الفهم.

وفيما قدمناه من استعمال القرآن لهذه الكلمة وجريانها اصطلاحاً خاصاً على ألسنة الأصوليين والفلاسفة والمؤلفين ممن تنوعت ثقافاتهم وتباينت اتجاهاتهم تتبين أولية الإحساس الواضح بما بين الكلمتين من فرق بدأه استعمال القرآن نفسه ثم يتقدم للتفرقة بينهما الراغب[1] في بحث مفصل في مقدمة التفسير وهو فيما ذهب إليه متأثر كثيراً باستعمال القرآن نفسه وبما اختص به من تعمق واضح في الثقافة اللغوية والدينية. وإذا أردنا استقصاء ما نقل من الأقوال في محاولة التفريق بينهما قديماً أعاننا على ذلك السيوطي في كتابه[2] "الاتقان في علوم القرآن" فقد ذكر أقوالاً كثيرة لم يعن بترتيبها تاريخياً ولكنها تدل في جملتها على مبلغ ما أحاط بهذه المسألة من غموض كما تدل على أن محاولة التفريق بينهما كانت تتلون بشخصية المتصدى لها وهي في جملتها أيضاً تعتمد على ما استقر من الاصطلاحات الأدبية والمهم أنه عرف في تفسير القرآن أصلان أحدهما سموه تفسير أو هو أسبق وجوداً والثاني تأويلاً وهو آخر وجوداً. ومما ذكره الراغب[3] نستطيع أن نحدد الفرق بينهما وصلة كل منهما بالآخر فقد ذكر أن التفسير أعم وأن التأويل أخص. وخصوصيته تأتي من ناحيتين أولاهما أن التفسير بيان غريب الألفاظ أو بيان لقصة يستطاع بها فهم نص متضمن لها. أما التأويل فهو بيان الجمل ومعانيها. ثانيهما أن التأويل أغلب استعماله في الكتب الآلهية بخلاف التفسير فإنه يستعمل فيها وفى غيرها. ومعنى هذا أن التأويل يتناول المعاني الثانية التي يعبر عنها الأصوليون والفلاسفة بأنها

---

(1) الراغب الاصفهاني- مقدمة التفسير ص٣.

(2) السيوطي- الاتقان ج٢ ص١٧٣-١٧٤.

(3) مقدمة التفسير ص٤٠٢-٤٠٣.

صرف اللفظ إلى ما يمكن أن يحتمله بدليل. أما التفسير فيتناول بيان اللفظة اللغوية التي وردت في النص والمعنى الذي يعطيه ظاهره وما يمكن أن يعين على فهمه من بيان الظروف الخاصة التي أخاطت بحياته أو التى تفسر أثراً ظاهراً في تركيبه وبذلك يكون التأويل خطوة تالية لخطوة التفسير. وتفرقة الراغب بينهما على هذا النحو الذي بينا أقرب إلى الحقيقة والتاريخ.

ميادينه في العربية:

وللتفسير في العربية ميادين مختلفة، فهناك تفسير أدبي وتفسير ديني ومزيج من الأدب والدين كما في القرآن. ويذهب كاتب مادة "تفسير" في دائرة المعارف الإسلامية إلى أن كلمة تفسير تطلق على الشروح التي تكتب على المؤلفات العلمية والفلسفية ولكن يظهر أنها كانت تطلق أول الأمر على شروح الالياذة فهي أسبق ظهوراً في الناحية الأدبية منها في الناحية العلمية والفلسفية.

تخصيص التفسير الديني بالبحث:

وقد عنيت بخاصة بالتفسير الديني ،لأسباب أعمها أن التدين ظاهرة اجتماعية مشتركة بين الناس جميعاً وأن الكتب الدينية التي أنزلت لتنظيم هذا التدين كان تفسيرها والحاجة إليه والأهداف المنشودة منه ظاهرة مشتركة تجرى على خطوط متشابهة إلى أهداف معينة سواء أكان هذا في الإسلام أم في غيره من الأديان الأخرى السابقة عليه. وأيضاً فإن في دراسة التفسير في الكتب السابقة على القرآن والانتقال منها إلى دراسة في القرآن ما يحقق معنى الربط الذي توحيناه في دراسة أصول الحضارة الإسلامية بين أصول التفسير الديني في الإسلام وفي غيره من الكتب السابقة.

التفسير الديني والحاجة إليه

لقد رأينا أن الكتب الدينية بما لها من خصائص أهمها الوحي وأنها أنزلت لتنظيم الحياة الإنسانية في شتى أوضاعها ومختلف ميادينها وأزمانها قد كانت بحاجة إلى تفسير وبيان من نوع آخر يتلاءم وقداسة الكتاب الذي يراد تفسيره وصلته بالحياة نفسها من حيث تنظيمها بما يستشف منه من معان أخرى وبما يضاف إلى نصه من معان يسهل تطبيقها على مشكلات الحياة المتجددة حتى أن الذين تناولوا الأصول العامة للتفسير من المحدثين لم يغفلوا أصل ذلك فيقول كاتب مادة Interpretation في دائرة معارف الديانات والأخلاق بعد أن تكلم على أصول التفسير "إن تطبيق القواعد العامة على مجال خاص يجعلها تفسيرات خاصة وهي فيما نحن بصدده تفسيرات للكتاب المقدس وليس معنى ذلك أن الكتاب المقدس يتميز عن الكتب الأخرى بحكم وحيه ولكن الظروف الخاصة التي نشأ فيها ومحتوياته الخاصة وغايتنا الخاصة منها تتطلب تطبيقاً متميزاً لهذه الأصول".

نشأته في الإسلام:

ولقد أحس المسلمون الحاجة إلى تفسير كتابهم أول ما نزل. فهذا ابن قتيبة في القرن الثالث الهجرى يقول في رسالته[١] "المسائل والأجوبة" "إن العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب والمتشابه بل أن بعضها يفضل في ذلك على بعض. وابن قتيبة في هذا التعليل للحاجة إلى التفسير لا يبنيه على اعتبارات دينية فقط بل يؤصله على اعتبارات لغوية" "ثم يأتي ابن

(١) ابن قتيبه– المسائل والأجوبة ص٨.

خلدون[1] بعد ذلك بقرون فيقول في مقدمته أول كلامه عن التفسير" أن القرآن أنزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ثم يحس بعد هذا التعميم بشيء من المجازفة التي لا يقرها تاريخ التفسير نفسه فيذكر بعد هذه العبارة أن في القرآن نواحي في حاجة إلى البيان. فقال: وكان النبي " صلى الله عليه وسلم " يبين المجمل ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرف أصحابه فعرفوه وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولاً عنه، وتلك الأمور التي أشار إليها ابن خلدون وغيرها مما ذكره ابن قتيبه قد أحوجت إلى تفسير القرآن منذ نزول.

ويلاحظ الباحث أن المتشابه ظاهرة مشتركة بين الكتب الدينية جميعاً ولذلك كانت الحاجة إلى تفسيرها وبيان ظروفها وقيام طائفة خاصة على تفسيرها وتحرجها من ذلك العمل ظاهرة مشتركة أيضاً. فيقول المسعودى إن الآفستا لما أتى بها زارادشت لم يستطع أن يفهمها كثير من الناس لما فيها من آيات تتعرض لمشكلات دينية تولى تأويلها زارادشت نفسه في كتاب سماه "زندا" ثم شرح هذا الكتاب في كتاب سموه "بازند". وهذا العمل نفسه من جانب زارادشت صاحب الآفستا قوى الشبه بالعمل الذى قام به الرسول في تفسير بعض الآيات القرآنية. وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون نفسه. على أن هذا التحرج الذي وجدناه عند المسلمين من أحجامهم عن تفسير القرآن قد وجدناه عند البراهمة[2] ولم تبدأ حركة التحلل في تفسير الفيدا إلا منذ قام بكر أحد علماء القرن الرابع الميلادي فشرح الفيدا. وكما رأينا أن التفسير في الكتب السابقة على القرين لم يكن مباحاً لكل من أراده بل تفردت به طائفة خاصة

(١) ابن خلدون- مقدمة التاريخ ج١ ص٣٦٦- المطبعة الأميرية.

(٢) تحقيق ما للهند من مقوله ص٨.

منهم. كذلك كان هذا في الإسلام. فقد تميزت طائفة من الصحابه بتفسير القرآن وكان من أستبهم عليه شيء رجع إليهم فاستوضحهم ما يريد. ويعدد السيوطي في "الاتقان" أولئك الذين اشتهروا بتفسيره بادئاً بالخلفاء الأربعة. ثم مثنياً بطبقات المفسرين.

زمنها:

يعلل أستاذنا الخولي[1] في الرسالة التي كتبها عن التفسير تعليقاً على مادة "التفسير" في دائرة المعارف الإسلامية اتجاه المسلمين إلى التفسير بالمأثور أول الأمر باعتبارات اجتماعية تتعلق بحياة المسلمين والزمن الذي يعيشون فيه فيقول "ولعل المستوى العقلي للمسلمين في ذلك العصر وتحدد حاجاتهم العملية ثم ما لازم ذلك من روعة دينية مسيطرة ثم شعورهم بأن التفسير شهادة على الله بأنه عنى باللفظ هذا جعلهم لا يقولون في تفسير القرآن إلا بالتوقيفى الذى نقل عن صاحب الرسالة نفسه. وفي الحق أن الزمن الذى بدأت فيه الخطوة الأولى في تفسير القرآن كان المسلمون يعيشون عيشة يسيرة لم يكن قد أصابها التعقيد الذي صحب حياتهم فيما بعد. وكانت عقليتهم لم تبلغ بعد درجة النضج الذي توفر لها فيما ولى ذلك فكانت ثقافتهم تتمثل في ذلك الشعر الذي خلفه والذي لم يدون إلا في أواخر الدولة الأموية ،بل كانت آثار التبدي لا تزال بادية فيهم. وكل ما يريدون أن ينشروا الدين في آفاق الجزيرة العربية وفي الوقت ذاته كانوا يتصلون ببعض الطوائف التي كان لها علم سابق بالديانات الأخرى كيهود المدينة وقد كان لهؤلاء أثر كبير في حياة المدينة نفسها مما يظهر صداه في القرآن نفسه. وفي ذلك يقول أوليرى في الفصل الذى عقده للكلام على الفترة العربية ما ترجمته: "أما المدينة فكان حس الحياة فيها يختلف

([1]) أمين الخولي رسالته في التفسير– ص٢.

اختلافاً قوياً عن نظيرة في مكة ففيها نمت الحياة المدنية كما ورثت هذه البيئة كثيراً من الأنظمة الدستورية من الآراميين والمستعمرين من اليهود. وقد أحس النبي نفسه ذلك الفرق الكبير بمعاشرته هؤلاء الرجال الذين يحيون حياة منظمة بعكس هؤلاء الذين يعيشون عيشة قبلية. يريد سكان مكة. كما لاحظ أو ليرى أيضاً أن اتجاههم نحو الدين الجديد كان يختلف عن اتجاه قريش نحوه وهو يعزو ذلك إلى تأثير اليهود الخاص في هذه البيئة مما سنفصل القول فيه فيما يأتي:

حياة التفسير الأثري بعامة:

قلنا إن التفسير الأثري كان أول أنواع التفسير ظهوراً. ورأينا أن الزمن الذي نشأ فيه كان ملزماً بالتأثر بمخلفات الأديان القديمة وبخاصة اليهودية في الجزيرة العربية ولاسيما أن هذه الأديان كانت تعتمد على كتب مقدسة ذكرها القرآن وسمى أهلها أهل كتاب وناداهم بذلك في كثير من آياته. ويعلل ابن خلدون[١] قبول هذه المرويات باعتبارات اجتماعية ودينية ويعد من هذه الاعتبارات الاجتماعية غلبة البداوة والأمية على العرب وتشوفهم إلى معرفة ما تتشوف إليه النفوس البشرية من البحث في أسباب المكونات وبدء الخليفة وأسرار الوجود وهم في ذلك إنما يسألونك أهل الكتاب قبلهم ثم يذكر من الاعتبارات الدينية التي سوغت عنده قبول هذه المرويات في تساهل وبعد عن الصحة أن مثل هذه المنقولات ليست مما يرجع إلى الأحكام فتتحرى فيها الصحة التي يجب بها العمل فتساهل المفسرون في مثل ذلك وملأوا تفسيراتهم بمنقولات عن عامة أهل التوراة الذين كانوا بين العرب فكانوا بداة مثلهم لا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ولا تعلق لها بالأحكام الشرعية التي يحتاط لها. ويضاف إلى ما علل بن خلدون قبول هذه المرويات أن

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص٣٦٧- المطبعة الأميرية.

الحركة الأولى في تفسير القرآن كانت تعتمد على النقل وليس ثمة مجال للعمل الفكري الذي ينفى ويثبت وإنما الأمر مرده إلى الرواية المحضة وطبيعي أن يتردد على الألسنة ذكر كثير من هذه الأحداث المنقولة عن بني إسرائيل وإن تتلقى بالاطمئنان. ولقد شعر النبي نفسه بهذه الموجة العنيفة التي غمرت المسلمين في هذه الفترة فأخذ ينهي عن الأخذ عنهم ، والحديث المروي عن عمر يبين مبلغ تأثره بذلك إذ يقول "اتتهوكون فيها يا ابن الخطاب والله لقد جئتكم بها بيضاء نقية" حين مر عليه وهو يستمع إلى قاص يهودي.

وليس معنى ذلك أن النقول المختلفة من الأديان المختلفة التي ترامت إلى علم العرب كان لها أثرها في الجانب العملي من الدين، بل ظل الفقه أو آيات الأحكام بعيدة عن هذا التأثر بمثل هذه المنقولات وإن كان يذهب إلى عكس ذلك في كتاب "تراث بني إسرائيل" إذ يقول أن حديث "أبغض الحلال إلى الله الطلاق" مأخوذ من اليهودية كما يذهب إلى أن المسلمين قد تأثروا بالمناهج البحث الديني عند اليهود ولا نناقش هذا ما ذهب إليه فإن لذلك مكانه من الدرس.

وتظهر في هذا اللون من التفسير طبيعة التفكير الإسلامي الأول من السهولة في فهم النص وعدم التعمق فيه كما يروى عن عمر في معنى الأب وما يروى من أن ابن عمر أقام على حفظ البقرة وفهمها كذا من السنين ،فإنما يرجع إلى ما يروى حولها من الآثار الكثيرة المتشبعة. ويروي هذا التفسير عن شخصيات عرفت في التاريخ بأنها أرباب التأويل وأهله كابن عباس وابن مسعود وعمر وعلى وأول هذه الشخصيات ابن عباس وللرواية عنه طرق[1] مختلفة يصحح أهل الجرح والتعديل منها طرقاً ويبطلون أخرى وخير الطرق عنه طريقة

(1) التذهيب ص٣٠٦ والاتقان جـ٢ ص١٨٨.

على ابن أبي طلحه الهاشمي المتوفي سنة ١٤٣هـ وقد اعتمد عليه البخارى في صحيحه ومن جيد الطرق عنه أيضاً طريق قيس ابن مسلم الكوفي المتوفى سنة ١٢٠هـ وقد روى هذا عن عطاء بن السائب وطريق ابن اسحاق صاحب السير وأو هي طريقة طريقة الكلبي عن أبى صالح فإن انضمت إليه رواية مُحَمَّد بن مروان السدى الصغير المتوفى سنة ١٨٦هـ فهى سلسلة الكذب وكذلك طريق مقاتل ابن سليمان ابن بشر الأزدي المتوفى سنة ١٥٠هـ. غير أن الكلبي يفضل مقاتلاً لما فيه من المذاهب الرديئة وطريق الضحاك ابن مزاحم الكوفي المتوفي سنة ١٢هـ عن ابن عباس منقطعة ضعف بشر. وقد أخرج عنه ابن جرير وابن أبى حاتم وأن كان من رواية جرير عن الضحاك فأشد ضعفاً لأن جريراً شديد الضعف متروك وإنما أخرج عنه ابن مردويه والشيخ ابن حبان دون ابن جرير.

ولما كان هذا التفسير يقوم على الرواية فإن الخلاف فيه يسير وهذا طبيعي لأن العقلية الإسلامية لما تكن قد مرنت على أساليب البحث العلمي الدقيق. وقد لاحظ هذا ابن تيمية[1] فقال أن الخلاف في التفسير الأثري يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد. ويرده إلى ثلاثة وجوه.

١- أن يعبر كل منهم عن الاسم بعبارة غير صاحبه فالمسمى واحد وكل اسم يدل على معنى لا يدل عليه الآخر مع أن كليهما حق.

٢- أن يذكر كل منهم في تفسير الاسم بعض أنواعه على سبيل التمثيل للمخاطب لا على سبيل الحصر.

٣- أن يذكر أحدهم لنزول الآية سبباً أو أكثر ويذكر الآخر خلافه وهو فيما يرى لا يعد خلافاً.

---

(١) ابن تيميه- مجموعة الرسائل والمسائل ج١، ص١٩١-١٩٤ مطبعة المنار.

كيف تأثر التفسير بالإسرائيليات؟

الاسرائيليات جمع مفرده إسرائيلي. واليهود أعم من بني إسرائيل لأن من دخل اليهودية قد لا يكون اسرائيلي النسب. ولن نعني باشتقاق الكلمتين وما كان بين اللغويين من خلاف في اشتقاق الكلمة الثانية. بيد أنا ونحن في مقام الحديث عن الاسرائيليات نقول أن هذه الكلمة يهودية الأصل. وقد غلبت على كل ما نقل من اليهودية إلى الإسلام وما نقل عن الأديان الأخرى إليه أيضاً. ولكنها خصت بهذا الاسم لأن أغلب ما نقل عن اليهودية والأديان الأخرى كان طريقه غالباً أولئك الاسرائيليون، والاسرائيليون شعب سامي قديم يرتكز دينه على كتاب سماوي ويتميز بالدراسات الدينية المختلفة التي تتصدى لأصول العقيدة عندهم ولأساليب التشريع العملي في استنباط الأحكام ولهم كتبهم الدينية المعروفة.

وقد أشار إلى ذلك صاحب كتاب أخبار الحكماء. وقد كان في جزيرة العرب بيئات يهودية خالصة هي يثرب وتيماء وفدك وخيبر، وقد كان اليهود الذين يسكنون هذه البقاع يحملون معهم تراث أسلافهم فهم يهود دينا وعادات وأخلاقاً. وقد كان العرب قبل الإسلام يتصلون بهؤلاء اليهود ويسمرون معهم ويتلقون عنهم بعض الأحداث التي كان لهم بها علم سابق فلما جاء الإسلام دخلت طائفة منهم فيه كعبد الله ابن سلام ووهب بن منبه وكعب الأخبار ولدينا كثير من أحاديث هؤلاء القوم التي كانوا بها يحدثون المسلمين نجدها مبثوثة في حلية الأولياء لأبي نعيم وفيها من اليهودية كثير كما فيها النقل عن التوراة نفسها بل أن بعض المسلمين المعروفين بدراسة القرآن كان يذهب إليهم

ليسألهم عن أشياء عن هذه الاسرائيليات فيروي الطبري[1] أن ابن عباس نفسه كان يرجع إلى أبي الجلد غيلان بن فروه الازدي فيسأله عن بعض هذه الاسرائيليات وأنه كان يتلقاها منه تلقياً حسناً كما يروى أن عمر بن الخطاب كان يذهب إلى مدراساتهم ويستمع إلى علمائهم ويعجب من موافقة التوراة للقرآن والقرآن للتوراة. كما يروي أيضاً أن عبد الله بن عمرو بن العاص أصاب زاملتين يوم اليرموك وكان يحدث الناس بما فيهما اعتماداً على حديث مروى.

وهذه الاسرائيليات التي دخلت التفسير كثيرة متشبعة يحتاج ترتيبها إلى وقت مسرف في الطول لأن حديث القرآن عن بني إسرائيل حديث طويل كما لم يفته أيضاً أن ينبه إلى مواطن العبرة فيما أورد من قصصهم كما أشار إلى بعض أحكامهم التشريعية العملية كمسألة القصاص "وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين- الآية" وكتحريم بعض الأشياء عليهم أو الحوايا أو ما اختلط بعظم كما ناقش أصول العقيدة عندهم أحياناً وقالت اليهود عزيز بن الله وقالت النصارى المسيح بن الله.

وقد دخلت هذه المرويات فوق ما ذكرنا من طريقين أولهما طريق القصاص ويلاحظ أن القصص الاسرائيلي لم ينفذ أثره إلى أعماق الحياة الإسلامية إلا بعد أن أصبح القصص فنا عملياً يقال في المساجد. والقصص الاسرائيلي أقوى أثراً وأبلغ عبرة فهو لذلك مادة خصبة لهؤلاء القصاص يعودون إليها متى شاءوا فيأخذون منها ما يعينهم على أداء مهمتهم وقد شعر المسلمون الأولون بخطر هؤلاء القصاص وتزيداتهم وحسبنا في هذا ما يرويه الغزالى في الأحياء الجزء الأول[2] باب العلم "أما القصص فهو بدعة وقد ورد نهى السلف عن الجلوس

---

(1) الطبري- جامع لابيان ج١٣ ص٨٢.

(2) الغزالي- الأحياء ج١ ص٢٦ المطبعة الشرقية.

إلى القصاص وقالوا لم يكن ذلك في زمن رسول الله ولا فى زمن أبى بكر ولا عمر حتى ظهرت الفتنة فظهر القصاص. وقد روى أن ابن عمر خرج من المسجد فقال ما أخرجني إلا القصاص ولولاه ما خرجت وقال ضمره لسفيان الثوري "نستقبل القاص بوجه وهنا قال ولو البدع ظهوركم" وقال ابن عون "دخلت على ابن سيرين فقال ما كان اليوم من خبر فقلت نهى الأمير القصاص أن يقصوا فقال وفق للصواب". وقد اشتهر بعض هؤلاء القصاص بتفسير القرآن ومنهم في القرن الثالث الهجرى موسى الأسواري وعمر ابن قائد الاسواري. وكان هذا الثاني يفل في تفسيرة حتى أنه ظل يقص ستا وثلاثين سنة فابتدأ بسورة البقرة فما ختم القرآن حتى مات ويعلل ذلك الجاحظ[1] بأن كان حافظاً للسور ووجوه التأويلات. وبدلنا على أن هؤلاء القصاص كانوا يبدون عناية خاصة بالقصص الاسرائيلي أن نوف بن فضالة كان يقص بالكوفة وقد ذكر البخارى أن سعيد بن جبير سأل بن عباس فيما يزعمه نوف من أن موسى صاحب الخضر هو موسي بني إسرائيل فقال كذب عدو الله. وقد قوى سلطان القصاص حين كانوا يستغلون لمباديء سياسية أو اجتماعية.

طريق المذاهب الدينية القريبة من مذاهب أهل هذه النقول:

وإذا عرفنا أن الشيعة قد استوطنوا العراق التي هي مهد الدراسة اليهودية من قديم وعرفنا أن التلمود البابلي كتب في هذه البيئة أدركنا صلة تأثرهم بهذه الدراسة إلى الحد الذي نجده عندهم في تأويلاتهم البعيدة.

كيف واجه المفسرون هذه الاسرائيليات؟

لم يطمئن كثير من المسلمين منذ عصور مبكرة إلى التفسير المروة. فتناولوه بالنقد إجمالاً وتفصيلاً فاحمد بن حنبل يقول "ثلاثة ليس لها أصل التفسير

(1) الجاحظ– البيان والتبيين ج٢.

والملاحم والمغازي" أي ليس لها اسناد لأن الغالب عليها المراسيل- ويقول بن تيمية[1] في رسالته "أصول التفسير" بعد ذكر وضع الحديث والأدلة على كذبه، وفي التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة مثل الدحيث الذي يرويه الثعلبي والواحدي والزمخشري في فضائل السور سورة سورة فإنه موضوع باتفاق أهل العلم. ثم ينقد ابن تيمية[2] نفسه بعض رجال هذا التفسير الذين تهافتوا على رواية الآثار الضعيفة فيقول "والثعلبي كان فيه خير ودين وكان حاطب ليل ينقل ما ورد في كتب التفسير من صحيح وضعيف وموضوع، ويذهب بن تيمية أيضاً في رسالته "معارج الوصول"[3] إلى أن القرآن مستقل بنفسه وليس صاحبه في حاجة إلى الرجوع إلى الكتب السابقة عليه. بخلاف ذلك النصارى فإنهم في حاجة إلى التوراه ليتبينوا فيها أحكام دينهم.

ولقد تصدى لنقد هذه المرويات الاسرائيلية وتفصيل القول فيها بن كثير في صدر كتابه عن التاريخ وتفسيره[4] أيضاً. وهو يرى أن القرآن قصد إلى الإجمال فيجب الوقوف عندما قصد إليه. ويقسم الاسرائيليات إلى ثلاثة أقسام (١) ما وافق الكتاب (٢) وما خالفه (٣) وما توقف فيه.

ويرى ألا حاجة إلى رواية ما خالفه لثبوت التحريف فيما كان بايديهم من التوراة. ولا حاجة لروايه ما وافق الكتاب استعاضة بالكتاب عنه، ويجيز رواية ما توقف فيه لأنه يرجع إلى أمور يختلف فيها المفسرون. ولكنا نجد في القرن التاسع إبراهيم بن حسن المعروف بالبقاعى لما ألف كتابه المعروف بمناسبات القرآن وقد

---

(١) ابن تيمة- رسالة في أصول التفسير ص١٩ طبع دمشق ١٩٣٦.

(٢) ابن تيميه- رسالة في أصول التفسير- الموضع السابق؟

(٣) ابن تيميه معارج الوصول ص٥٤.

(٤) ابن كثير- تفسير القرآن — المقدمة ص٣.

استشهد فيه بمثل التوراة والزابور والإنجيل وعاب العلماء عليه ذلك، ألف كتابه "الأقوال القويمة في حكم النقل من الكتب القديمة" رداً على المنكرين عليه عمله، ويرى البقاعى في الفصل الثاني منه أن النقل من الكتب القديمة جائز على فساد ما ذهب إليه أصحابها ويستشهد في الفصل الثالث على صحة ذلك بحادثة الرجم ويذكر عدة أحداث من استشهاد النبي بالتوراة على صحة ما يدعيه، وفي الفصل الرابع يذكر شواهد يحسن الاستدلال بها على أن ذلك يسر النبي فيروي أن النبي ﷺ جلس على المنبر وهو يضحك بعد أن جمع المسلمين ثم قال لهم "أتدرون لما جمعتكم" قالوا الله ورسوله أعلم. قال أي والله ما جمعتكم لرغبة ولا لرهبة ولكني جمعتكم لأن تميماً الداري كان رجلاً نصرانياً فجاء وبايع وأسلم فحدثني حديثاً وافق الذى كنت أحدثكم عن مسيح، وفى رواية المسيح الدجال.

وكل ذلك يذكره البقاعى تمهيداً للرأي المقبول عنده في النقل من الكتب القديمة فيقول في الفصل الثامن أن حكم النقل عن بني إسرائيل الجواز وأن لم يثبت ذلك المنقول وكذلك ما نقل عن غيرهم من الكفار لأن المقصود به الاستئناس بخلاف ما نستدل به في شرعنا فإنه العمدة في الاحتجاج بالدين فلابد من ثبوته. ثم يقسم المنقول فيقول "والذي عندي من الأدلة ثلاثة أقسام موضوعات وضعاف وغير ذلك، فالذي هو ليس بموضوع ولا ضعيف مطلق ضعف يورد للحجة، والضعيف المتماسك يذكر للترغيب، والموضوع يذكر لبيان التحذير منه، فإذا وازنت ما ينقله أئمتنا عن أهل ديننا للاستدلال بشرعنا بما ينقله الأئمة عن أهل الكتاب، سقط من هذه الأقساط الثلاثة في النقل عنهم ما هو للحجة فإنه، لا ينقل عنهم ما يثبت به حكم من أحكامنا ويبقى ما يصدقه كتابنا فيجوز نقله وأن لم يكن في حيز ما يثبت لأنه في حكم الموعظة

لنا. وأما ما كذبه كتابنا فهو كالموضوع لا يجوز نقله إلا مقروناً ببيان حالة، ثم يستشهد البقاعى على ذلك بعدة شواهد".

والفرق واضح بين رأيي ابن كثير والبقاعى فالأول لم ينظر إلى الرواية وإنما نظر إلى طبيعة المنقول والمنقول إليه من حيث الموافقة والمخالفة. أما الثاني فنظر إلى السند وإلى طبيعة المنقول والمنقول إليه. ونظر فيما يتصل بالنقل إلى الأحكام العملية ثم إلى ما سواها من القصص. وهذا ما لاحظه جولد سيهر في كتابه "دراسات إسلامية" إذ يقول "أن الحركة النقدية للمحدثين كانت موجهة إلى أحاديث الحلال والحرام. أما غيرها من القصص فكانوا يتسامحون فيها" يقول أحمد "إذا روينا عن رسول الله فى الأعمال تساهلنا في الأسناد". ونجد كثيراً من هذا في كتب التصوف والفضائل كفضائل سور القرآن التي رواها أبو عصمه عن عكرمة عن ابن عباس. وقد سئل أبو عصمه عن سبب وضعه لها فقال رأيت الناس تحولوا عن القرآن واشتغلوا بفقة أبي حنيفه ومغازى ابن اسحاق فوضعتها حسبه. وما يذكره جولد سيهر قريب مما يقوله ابن خلدون في مقدمته عن تساهل المسلمين في رواية الآثار الدينية المروية عن أهل الديانات الداخلة في الإسلام.

التفسير الأثري.. كتبه ورواياتها وما يتصل بذلك

نقرر أولاً أن محاولاتنا في تأريخ تفسير القرآن تحتاج إلى الإكمال المستمر إذ أنه لم تصل إلى أيدينا كثرة الكتب التي تمثل الحركات المختلفة التي ظهرت في تفسير القرآن على اختلاف الأعصر ،فمثلاً أين تفسير ابن عيينة سنة ١٩٨هـ ثم أين تفسير ابن قدامه[١] الثقفي المتوفي سنة ٦٠ أو ٦١ هـ والذي أدرك الفتنة الإسلامية في فجر حياتها وأين تفسير ابن بشير السلمي المتوفى سنة ١٨٣هـ بل أين تفسيرات أبناء أبي شيبة وهم ثلاثة يسمون بهذا الاسم وقد أشار إلى هذه التفسيرات جميعاً صاحب الفهرست وهي في جملتها تمثل لوناً واحداً من ألوان التفسير وهو التفسير الأثري.

أول كتاب مدون ظهر في التفسير الأثري:

لم يدون التفسير في العصر الأول للإسلام لأسباب معروفة وهي خشية الخلط بينه وبين القرآن. ويذكر كاتب مقدمة تفسير الطوسي المسمي مجمع البيان[٢] في تفسير القرآن إن أول كتاب مدون ظهر في التفسير الأثري كان لسعيد بن جبير المتوفى سنة ٩٤هـ. ولعل ذلك منه سهو إذ أن ابن النديم أشار إلى من هو أقدم منه وهو ابن قدامة الثقفي المتوفي سنة ٦١هـ. على أن سعيد بن جبير نفسه كان من أشد الناس اجتنابا لتدوين شيء في التفسير. وقد ذكر ابن خلكان[٣] في ترجمته أنه سئل أن يدون شيئاً من التفسير فقال أن قطع

---

(١) ابن النديم- الفهرست ص٢٩ ويقول عنه ابن النديم أنه غزا الروم.

(٢) مقدمة تفسير مجمع البيالى للظوسي ص٧.

(٣) ابن خلكان- وفيات الأعيان ج١ ص٢٥٦.

لسانه أهون عليه من ذلك.

ويذهب جورجي زيدان في كتابه تاريخ أدب العرب[1] إلى أن مجاهداً كان أول من دون في التفسير ثم يعقب على ذلك بأنه كان راوياً عن ابن عباس فتفسيره رواية لتفسير ابن عباس.

والقطع بأول كتاب دون في التفسير ليس سبيله سهلاً. ولكن المهم أن حركة التدوين في التفسير ظهرت منذ القرن الأول وأنها كانت حركة ممزوجة بالفقه ولذلك قالوا أن واضع التفسير مالك بن أنس بمعنى جامعه لا مدونه.

وقد وصلت إلى أيدينا بعض من كتب التفسير الأثري القديمة كتفسير يزيد بن هارون السلمي المتوفى سنة ١١٧هـ وتفسير مقاتل بن سليمان وهو محفوظ بالمكتبة الحميدية بالاستانة. وأقدم ما وصلت إليه يدي من هذه المخطوطات في التفسير تفسير عبد الرزاق الصنعاني المتوفى سنة ٢١١هـ. يذكر في أوله مقدمة عمن قال في القرآن برأيه. ويفسر القرآن على ترتيب المصحف ويعتمد في كل ما يقوله على الرواية والمؤلف أول سلسلة من سنده ويقتصد في النقل من المرويات الأثرية حول النص ولا يعني بالشواهد الأدبية بل يلتزم الرواية حتى في معاني الألفاظ اللغوية وتبدو في هذا التفسير بعامة الروح التي كانت تسيطر على مفسري القرآن الأولين من الحذر في القول بالرأي في القرآن دون ترجيح رواية على أخرى أو معنى على آخر. قال في تفسير قوله "قل هو الله أحد الله الصمد" عبد الرزاق عن معمر عن الحسن قال الصمد الدائم وقال قيس بن الربيع عن منصور عن مجاهد قال "الصمد الذي لا جوف له عبد الرزاق عن قيس بن عاصم قال الصمد السيد الذي انتهى في سؤدده وهنا يظهر ما لا حظه بن تيمية من أن الخلاف فى التفسير الأثري خلاف تنوع لا

---

(١) جورجي زيدان- تاريخ أدب العرب ج١ ص٢٠٥.

تضاد ثم يأتي بعده ابن جرير المتوفي سنة ٣١٠هـ وبينهما قرابة قرن فيفسر القرآن بالأثار المروية وتبدو في تفسيره سرعة جمع الآثار وترتيبها وتنميتها كما يبدأ ابن جرير الخطوة التالية في التفسير الأثري بالترجيح بين الأقول واختيار أقربها اتصالاً بما يعطيه ظاهر النص كما يعني بالشواهد الأدبية عناية كبيرة. ويلاحظ الباحث أنه منذ لك الوقت بدأت تتضخم الشواهد الأدبية في التفسير فيذكر السيوطي في طبقات المفسرين(١) أن الشنبوذي المتوفي سنة ٣٣٨هت. كان يحفظ خمسين ألف بيت من الشهر شواهد للقرآن.

وبذلك بدأ التفاعل القوي بين الآثار المروية والشواهد الأدبية ومنذ أواخر القرن الثالث بدأت محاولة جمع العلوم التي تعين على فهم القرآن والتي تجعل البحث فيها بحثاً مستقلاً لا يلحق بالتفاسير على الرغم من أن الشائع أن هذه المحاولة بدأت حوالي القرن السابع على ما ذكره السيوطي(٢) في كتابه "إتمام الدراية لقراء النقاية" إذ يقول في صدد حديثه عن علم التفسير "وهو علم نفيس لم أقف على تأليف فيه لأحد من المتقدمين حتى جاء شيخ الإسلام البلقيني فدونه ونقحه وهذبه ورتبه في كتاب سماه "مواقع العلوم من مواقع النجوم" فأتى بالعجب العجاب وجعله خمسين نوعاً على نمط أنواع علوم الحديث، وقد استدرجت عليه من الأنواع ضعف ما ذكره أ لخ. وإشارة السيوطي نفسها تدل على أن هذه المحاولة قد بدئت قبل عصر البلقيني فهو يقول "دونه ونقحه وهذبه ورتبه في كتاب فيترك ابن بشار الانباري المتوفى سنة ٣٢٨هـ كتاباً يسميه "علوم القرآن" وهو يبدؤه بذكر نبذ في فضائل القرآن ثم يثني بالمرويات على أن كلام الله غير مخلوق ثم يذكر أقوال الصحابة في ذلك ثم يذكر أقاويل

---

(١) السيوطي- طبقات المفسرين ص٣٧ طبع أوروبا.

(٢) السيوطي إتمام النقاية لقراء الدراية المطبوع على هامش مفتاح السكاكي.

أهل البلدان- مكة والمدينة والكوفه والبصرة واليمن والشام والجزيرة والثغر ومصر وخراسان وبغداد وأصفهان- ثم يبين معنى الحديث "أنزل القرآن على سبعة أحرف" ويذكر في ذلك أربعة عشر قولاً ثم يذكر كتابة المصحف وهجاءه وعدد سور القرآن وآياته وكلماته وحروفه ونقله حسب المصاحف المختلفة. ثم يتصدى لذكر أجزاء القرآن وأرباعه وأخماسه وأسداسه ثم يذكر السور المكية والمدنية جملة ولغات القرآن وما ورد فيه من الألفاظ غير العربية ثم يذكر أدب الوقف والابتداء ويفيض في بيان ذلك ثم يذكر المتشابه في القرآن ويفيض في بيان ألوانه وأنواعه مع ذكر نماذج مختلفة لكل نوع منها، ويختم الكتاب بأبحاث أخرى تتصل بهذا كله ويأتي بعد ابن جرير، البغوي وكلاهما مشرقي وبينهما قرابه قرنين من الزمان فيعتمد على مثل ما اعتمد عليه ابن جرير في تفسيره، ولكنه يحذف الأسانيد ويذكرها إجمالاً في مقدمته وكان المنتظر أن يكون البغوي دقيقاً فيما يأخذ به من الأسانيد وبخاصة أنه من رجال الحديث وله دراية واسعة بمراتب الجرح والتعديل ولكنه لم يفعل شيئاً من ذلك فنقل كثيراً من الاسرائيليات كما أنه لم ينظر نظرة دقيقة فاحصة في أسانيده على الرغم من أن ابن تيميه[1] يحاول أن يبرئه من التأثر بالاسرائيليات إذ يقول في رسالته "أصول التفسير" أنه مع أنه أشتق تفسيره من تفسير الثعلبي وهو فائض بالاسرائيليات لم يتأثر به.

قال البغوي في تفسير الآيات "وإذ واعدنا موسى ثلاثين ليلة وأكملناه بعشر وكانت بنو اسرائيل قد استعاروا حلياً كثيرة من قوم فرعون حين أرادوا الخروج من مصر لعمل عرس لهم فاهلك الله فرعون وبقيت تلك الحلى في أيدي بني أسرائيل فلما فصل موسى قال السامري لبني اسرائيل إن الحلى التي

(1) ابن تيميه- رسالة في أصول التفسير ص١٩.

استعرتموها من قوم فرعون غنيمة لا تحل لكم فاحفروا حفرة وادفنوها فيها حتى يرجع موسى فيرى فيها رأيه". ثم يروى عن السدى فيقول "أن هارون عليه السلام أمرهم أن يلقوها في حفيرة حتى يرجع موسى ففعلوا. فلما اجتمعث الحلى صاغها السامري عجلاً في ثلاثة أيام ثم ألقى فيها القبضة التي أخذها من تراب فرس جبريل فخرج عجلاً من ذهب مرصعاً بالجواهر كأحسن ما يكون فخار خوره وقال السدى كان يخور ويمشي.

ثم يروى عن ابن جريج وصف الدابة التي تكلم الناس في تفسير الآية– وإذا وقع القول: عليهم أخرجنا لهم دابه من الأرض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون فيقول روى ابن جريج عن أبي الزبير في وصف الدابة رأسها رأس الثور وعينها عين الخنزير وأذنها ذن أفيل وقرناها قرنا أيل وصدرها صدر أسد ولونها لون نمر وخاصرتها خاصرة هرة وذنبها كبش ذنب ا لخ.

ويبين ذلك المثلان ما تأثر به البغوي في تفسيره من الاسرائيليات المختلفة ففي المثال الأول تظهر أثر الفكرة الدينية في نشأة عيسى في بيان صياغة الثور وأنه من قبضة تراب من تراب فرس جبريل. وإذا كان البغوى قد اقتصد في النقل من هذه المرويات فلأن تلك سبيله التي رسمها لنفسه أول كتابه. ولو أطلق لنفسه في رواية الأخبار لكان تفسيره مجالاً واسعاً خصباً لدراسة الاسرائيليات وألوانها في التفسير.

ويظهر الفرق واضحاً بينه وبين ابن جرير فالثاني إحتاط في روايته ونسبها إلى أصحابها فيذكر القول ويذكر أسانيد صاحبه التي استخدمها في تقرير ما ذهب إليه كما سنعرض لذلك حين المقارنة بينه وبين ابن عطيه الغرناطي في تفسيره المسمى بالوجيز. فأما صنيع البغوي في أسانيده فكان كما ذكرنا لا يقوم على تحر ودقة ونذكر إجمالاً ما ذكره أهل الجرح والتعديل فيها مكتفين بالإشارة

إلى بعض منها يقاس عليه البعض الآخر.

مقاتل بن سليمان[1] روى عن الضحاك ومجاهد وروى عنه ابن عيينه وعلي بن الجعد. قال الشافعي الناس عيال عليه في التفسير وقال ابن المبارك ما أحسن تفسيره لو كان ثقة وقال الحربي لم يسمع من مجاهد شيئاً وقال أبو حنيفة مشبه وكذبه وكيع. قال حبان كان يأخذ عن اليهود علم الكتاب وكان مشبهاً يكذب.

الضحاك ابن مزاخم الهلالي مولاهم الخراساني ويكنى أبا القاسم روى عن أبي هريرة وابن عباس وأبي سعيد وابن عمرو وزيد ابن أرقم وأنس- قال سعيد بن جبير لم يلق ابن عباس ووثقة أحمد وابن معين وابن زرعة وقال ابن حبان في جميع ما روى نظر إنما اشتهر بالتفسير. وزيد بن أسلم قال مالك كان زيد يحدث من تلقاء نفسه الخ..

ولقد عاش الغرناطي في الزمن الذى عاش فيه البغوي وأن كانا يختلفان في البيئة ومقوماتها ولكنهما يمثلان خطوة جديدة في التفسيرة الأثري تبدو فيها آثار التذوق الأدبي بجانب التذوق الديني كما تبدأ تظهر أثر الثقافات الجديدة التي حظى بها العرب في النظر إلى المعنى القرآني ودقة التفريق بين المعاني المختلفة والاستعانة على ذلك بعلوم اللغة والأدب. كما يظهر الفرق بينهما أيضاً فيما يتصل باختيار الأسانيد.

وسنقوم بشيء من المقارنة بين جملة من الآيات اخترناها من تفسير ابن جرير كما اخترنا نظائرها من تفسير ابن عطيه الجزء السابع المخطوط بالمكتبة البلدية بالاسكندرية لندرك مدى آثار النقله الجديد التي صحبت حياة التفسير

---

(1) الخروجي- خلاصة تذهيب الكمال في أسماء الرجال في أماكن متعددة.

الأثري.[1]

قال ابن جرير في تفسير الآيات ما أشهدتهم خلق السموات والأرض الجزء الخامس عشر- ما أشهدت ابليس وذريته خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا، يقول ما أحضرتهم ذلك فأستعين بهم على خلقها ولا خلق أنفسهم. يقول ولا أشهدت بعضهم أيضاً خلق بعض منها فأستعين به على خلقه بل تفردت بجميح ذلك بغير معين ولا ظهير يقول فكيف اتخذوا عدوهم أولياء من دوني وهم خلق من خلق أمثالهم وتركوا عبادتي وأنا المنعم عليهم وعلى أسلافهم وخالقهم وخالق من يوالونه من دوني منفرداً بذلك من غير معين ولا ظهير وقوله "وما كنت متخذ المضلين عضدا يقول وما كنت متخذ من لا يهدي إلى الحق ولكنه يضل فمن تبعه يجوز به عن قصد السبيل- أعواناً وأنصاراً وهو من قولهم فلان يعضد فلاناً إذا كان يقويه ويعينه، وبنحو ذلك ذكر بعض أهل التأويل. ذكر من قال ذلك".

حدثنا بشر حدثنا يزيد قال حدثنا سعيد عن قتادة قوله وما كنت متخذ المضلين عضدا أي أعوانا- حدثنا الحسن بن يحي قال أخبرنا عبد الرازق قال أخبرنا معمر عن قتادة مثله وإنما يعني بذلك أن أبليس وذريته يضلون بني آدم عن الحق ولا يهدونهم للرشد وقد يحتمل أن يكون عني بالمضلين الذين هم أتباع على الضلالة وأصحاب على غير هدى.

قال ابن عطية في الجزء السابع الذي أشرنا إليه آنفا في تفسير الآية نفسها: "الضمير في أشهدتهم عائد على الناس وعلى الكفار بالجملة فتتضمن الآية الرد على طوائف من المنجمين وأهل الطبائع والمتحكمين من الأطباء وسواهم من كل من يتخوض في هذه الأشياء- وحدثني أبي رضى الله عنه قال

---

(1) الاتقان في علوم القرآن ج٢ ص٢٢٤ وشذرات الذهب ج١، والتذهيب ص١٣٦.

سمعت الفقيه أبا عبد الله مُحَّد بن معار المهدوى بالمهدية يقول سمعت عبد الله الصقلى يقول هذا القول ويتأول هذا التأويل في هذه الآية وأنها رادة على هذه الطوائف وذكر هذا بعض الأصوليين. وقيل الضمير في أشهدتهم عائد على ذرية ابليس فهذه الآية على هذا تتضمن تحقيرهم والقول الأول أعظم فائدة وأقول أن الغرض المقصود أولاً بالآية هم أبليس وزريته. وبهذا الوجه يتجه الرد على الطوائف المذكورة وعلى الكهان والعرب المصدقين لهم والمعظمين للجن حيث يقولون أعود بعزيز هذا الوادي إذ الجميع من هذه الفرق متعلقون بابليس وذريته وهم أضل الجميع فهم المراد الأول بالمضلين. ويندرج هذه الطوائف في معناهم وقرأ الجمهور وما كنت متخذ المضلين وقرأ أبو جعفر والجحدري والحسن بخلاف وما كنت بالمضلين– والعضد استعارة للمعين والمؤازر وهو تشبيه بعضد الإنسان الذي يستعين به. وقرأ الجمهور عضدا بفتح العين وضم الضاد وقرأ أبو عمرو والحسن بضمهما وقرأ الضحاك بكسر العين وسكون الضاد وقرأ عيسى بن عمر بفتحهما. وفيه لغات أخرى.

فنرى أن ابن جرير يعيد الضمير على أبليس وذريته أولاً ولكن ابن عطية يناقش الآراء المختلفة ويرجح منها ما ذهب إليه ابن جرير ثم يحاول أن يربط بين هذا الترجيح وبين ما شاع في البيئة العربية من الاستعانة بالجن على الأمر الصعب وتصديق الكهان وسواهم ثم يحاول أن ينظر نظرة أعمق فيجمع بين الأقوال المختلفة فيقول ويندرج هذه الطوائف في معناهم ثم يعني عناية خاصة بالقراءات وايرادها– والعناية بها كما نرى توسع ملحوظ في بيان الألفاظ اللغوية ومعانيها في الجملة ومعنى الجمل نفسها في السياق العام الذي تنساق فيه الآية ثم ينتفع إنتفاعاً طيباً بما استقر من الدراسات الأدبية وبخاصة البلاغة فيقول والعضد هنا استعارة وإذا كان ابن جرير قد أحس باصل هذا المعنى ولم يصرح

به فإنما ذلك راجع إلى أن هذه الدراسات لم تكن قد استقرت أصولها وبدأ تطبيقها على الآثار الأدبية. وإلى جانب ذلك نرى العناية الملحوظة بالرواية من جانب ابن جرير ومحاولة التخفف منها من جانب ابن عطية كما يبدوا الفرق الأدبي المتميز بين الرجلين فيما يجد بعد ذلك من النماذج التي سنوردها.

قال ابن جرير في تفسير الآية ويوم يقول نادوا شركائي الذين زعمتهم إلى قوله ولم يجدوا عنها مصر فايقول عز ذكره ويوم يقول الله للمشركين والآلهة والأنداد نادور شركائي الذين زعمتم يقول لهم ادعو الذين كنتم تزعمون أنهم شركائي في العبادة لينصروكم ويمنهوكم مني فدعوهم فلم يستجيبوا لهم يقوا فاستغاثوا بهم فلم يغيثوهم وجعلنا بينهم موبقا قال جعل بينهم عداوة بين القيامة. حدثنا بن بشار قال حدثنا عثمان بن عمر عن عوف عن الحسن وجعلنا بينهم موبقا عداوة وقال آخرون وجعلنا فعلهم ذلك لهم مهلكاً ذكر من قال ذلك حدثنى على قلا حدثنا عبد الله قال حدثني معاوية عن على بن عباس وجعلنا بينهم موبقا قال مهلكا حدثنا الحسن بن يحيي قال أخبرنا عبد الرازق قال أخبرنا معمر عن قتادة في قوله موبقا قال الموبق المهلك الذي أهلك بعضهم بعضا فيه وقرأ وجعلنا لمهلكهم موعدا. حدثت عن مُحَمَّد بن يزيد عن جويبر عن الضحاك موبقا هلاكا حدثنا بن حميد قال حدثنا جرير عن منصور عن عرفجة في قوله وجعلنا بينهم موبقا مهلكاً وقال آخرون هو اسم واد في جهنم ذكر من قال ذلك حدثنا بن بشار قال حدثنا بن أبي على عن سعيد عن قتادة عن أبي أيوب عن عمر البكالى وجعلنا بينهم موبقا واد في جهنم حدثنا القاسم قال حدثنا الحسين قال حدثني حجاج عن ابن جريج عن مجاهد مثله حدثنى مُحَمَّد بن سنان القزاز قال حدثنا عبد الصمد حدثنا يزيد بن درهم قال سمعت انس بن مالك يقول في قوله الله عز وجل وجعلنا بينهم موبقا واد في

جهنم من قيح ودم.

وأولى الأقوال في ذلك بالصواب القول الذي ذكرناه عن بن عباس ومن وافقه في تأويل الموبق أنه الملك وذلك أن العرب نقول في كلامها قد أوبقت فلاناً إذا أهلكته ومنه قول الله عز وجل أو يوبقهن بما كسبوا يهلكهن ويقال للمهلك نفسه قد وبق فلان فهو موبق إلى أن يقول وجائز أن يكون ذلك المهلك الذي جعل الله جل ثناؤه بين هؤلاء المشركين هو الوادي الذي ذكر عن عبد الله بن عمرو وجائز أن يكون العداوة التي قالها الحسن وقوله وراء المجرمون النار يقول عاين المشركون النار يومئذ فظنوا أنهم واقعوها يقول فعلموا أنهم داخلوها كما حدثنا الحسن بن يحيى قال أخبرنا عبد الرازق عن عمر عن قتاده فظنوا أنهم واقعوها قال علموا حدثني يونس قال أخبرني وهد قال أخبرني عمرو بن الحارث.

قال ابن عطية من الجزء نفسه ويوم يقول نادوا شركائي الذين زعمتم فدعوهم فلم يستجيبوا لهم إلى قوله وجعلنا بينهم موبقة– والمعنى أذكر يوماً.

وقرأ طلحة ويحيى والأعمش وحمزة تقول بنون العظمة وقرأ الجمهور بالياء أي يقول الله تعالى للكفار الذين اشركوا به في الدنيا سواء نادوا شركائكم على وجه الاستغاثة به وقوله شركائي أي على دعواكم أيها المشركون وقد بين هذا بقوله زعمتم وقرأ ابن كثير شركائي وقرأ الجمهور شركائي فمنهم من حققها ومنهم من خففها.

والزعم أنما هو مستعمل أبداً في غير اليقين بل أغلبه في الكذب ومنه هذه الآية وارفع مواضعه أن يستعمل زعم الخليل وقوله فدعوهم فلم يستجيبوا لهم ظاهره أن ذلك يقع حقيقة ويحتمل أن يكون استعارة كأن فكرة الكفار وفطرهم في أن تلك الجمادات لا تغني شيئاً ولا تنفع هي بمنزلة الدعاء وترك الإجابة

واختلف المتأولون في قوله موبقاً فقال عبد الله بن عمر وأنس بن مالك ومجاهد هو واد في جهنم يجري بدم وصديد. قال أنس نحجز بين أهل النار وبين المؤمنين فقوله على هذا بينهم ظرف وقال الحسن موبقاً أي عداوة وبينهم على هذا ظرف وبعض هذه الفرقة يرى أن الضمير في قوله بينهم يعود على المؤمنين والكافرين ويحتمل أن يكون على المشركين ومعبوداتهم وقال ابن عباس موبقاً معناه مهلكاً وهو من قولك وبق الرجل يوبق وأوبقه غيره أهلكه فقوله بينهم على هذا التأويل يصح أن يكون ظرفاً.

والأظهر فيه أن يكون اسماً بمعنى جعلنا تواصلهم أمراً مهلكاً لهم ويكون بينهم مفعولاً أول لجعلنا وعبر بعضهم عن المهلك بالموعد وهذا ضعيف.

وبمقارنة التفسيرين للآيات المتقدمة يظهر هذا التدرج في التفسير الأثري الذي أشرنا إلى شيء منه فنرى الترابط واضحاً في سرد المعاني التي يفصلها ابن عطيه معتمداً في ذلك على علوم اللغة كالنحو والبلاغة كما نجده يعني عناية كبيرة بربط الجمل بعضها ببعض كتفسيره معنى شركائي وتفسيره معنى الزعم. ومحاولة بيان وجه الربط بالوصف بجملة الذين زعتم بشركائي وبيانه لكلمة موبقاً ومحاولة ربط معناها بإعراب الكلمة قبلها ونقد بعض الآراء مع التخفف من جمع الروايات وبخاصة ما يتصل منها بمعنى واحد وذلك على عكس ما نجده عند ابن جرير الطبري كما يظهر أثر الملاحظة التى لاحظها ابن خلدون أثناء كلامة عن التفسير في مقدمته من أن ابن عطيه لخص التفاسير وتحرى الدقة فيما هو أقرب إلى الصحة منها إذ يقول في مقدمته أثناء كلامه عن التفسير وجاء أبو مُحَمَّد بن عطيه من المتأخرين فلخص تلك التفاسير وتحري الدقة فيما هو أقرب إلى الصحة منها ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس حسن المنحي. والمهم أنه قد تم التزاوج بين الدراسات الأدبية

والدراسات الأثرية في التفسير الأثري أو الذي تغلب عليه النزعة الأثرية في تفسير ابن عطية.

ويذهب كاتب مادة تفسير في دائرة المعارف الإسلامية إلى أن الطبري كان دقيقاً في آثاره التي نقلها وأنه لم يتأثر بالاسرائيليات وحكمه هذا بعيد عن الاستقراء كعهد كثير من المستشرقين في أبحاثهم الإسلامية إذ أن الطبري قد تأثر بالاسرائيليات ونقل كثيراً منها فقد قال في تفسير قوله والجان[1] خلقناه من قبل من نار السموم حدثني المثني قال حدثنا مُحَّد بن سهل ابن عسكر قال حدثنا إسماعيل بن عبد الكريم قال حدثنا عبد الصمد بن معقل قال سمعت وهبه بن منبه وسئل عن الجن ما هم وهل يأكلون أو يشربون أو يموتون أو يتناكحون قال هم أجناس فأما خالص الجن فهم ريح لا يأكلون ولا يشربون ولا يموتون ولا يتوالدون ومنهم أجناس يأكلون ويشربون ويتناكحون ويموتون وهى هذه التى منها السعالى والغول وأشباه ذلك وغير ذلك يقاس عليه. فدعوى أن ابن جرير خلى تفسيره من الاسرائيليات دعوى ينقصها الاستقراء الكافي للوصول إلى صحتها. غير أن ابن جرير يتميز عن رجال التفسير الأثري باسناد الأقوال إلى أصحابها مسلسلة ولعل الذي حداه إلى ذلك إنما هي الرغبة في ترجيح الأقوال والمفاضلة بينها كما أن ابن جرير لم يفته نقد السند أحياناً وذلك قليل.

ونلاحظ في النقلة الجديدة التي خطا إليها التفسير الأثري بعد ابن جرير خلطا كبيراً بين الأقوال ومزجاً بينها دون مراعاة الدقة في نسبتها أو عرضها ويظهر ذلك بوضوح في مقارنة تفسير ابن جرير للآيات ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون وتفسير البغوي لها فيعود البغوي ومن والاه إلى ضغط التفسير الأثري ومحاولة التخلص من جشدر وآياته وإلا كثار منها.

---

(1) الطبري- جامع البيان ج١٦.

ويلاحظ أن فكرة التفسير الأثري تظل حية حتى عصر السيوطي ويترك فيه كتاباً يسميه الدر المنثور في التفسير بالماثور بل حاول ابن حجر نفسه أن يجرد الأحاديث التي تفسر القرآن من صحيح البخاري. وقد أشار إلى هذا الكتاب السيوطي في كتابه نظم العقبان في تاريخ الأعيان الذي نشره الأستاذ حتى أثناء ترجمته لابن حجر.

كما يلاحظ أن فكرة التفسير الأثري تصاحب ما جد من ألوان التفسيرات الأخرى طبقاً لتطور الحياة فنجد أن أصحاب النظريات في تفسير الكتاب المقدس يتفقون جميعاً على ضرورة استصحاب الأثر وإشراكه في فهم النفس كما نجد ذلك عند الهنود أيضاً فإن صاحب كتاب " The History of world Civilization" يقول: "أن البراهمة منذ القرن الخامس قبل الميلاد بدأوا يؤولون الفيدا بالآثار المروية وبما تعورف بعد ذلك من أصول التفسير عندهم".

تدرج التفسير

ولقد عملت في تدرج التفسير القرآني نظرة المسلمين للقرآن ولقد أثرت في تحديدها عوامل مختلفة ترتبط بما أصاب المسلمون في عصورهم من معارف دخلت عليهم من لغات وعقول أخرى. فأما المسلمون الأولون فكانت نظرتهم للقرآن واضحة فهو أساس التشريع عندهم يعودون إليه إذا اضطربت بهم السبيل أو استبهم عليهم الأمر ويستعينون على فهمه بالحديث أو بما نقل عن الصحابة الذين شاهدوا الوحي ووعوا عن الرسول شيئاً من تفسيره– وكانوا يقفون في استنباطاتهم التشريعية وفي تفسيرهم للقرآن عند المأثور لا يتجاوزونه إلا لما يتصل به. وتلك هي القولة المأثورة عن أبي بكر– أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في القرآن ما لا أعلم. ثم تبدلت موجهات الحياة عند العرب فخرجوا من باديتهم التي تعتمد حياتهم فيها على أسس واضحة لا تقتضي تفكيراً ولا تفلسفا وقاموا بحركة الفتح والاستعمار فاتصلوا في هذه البيئات الجديدة بثقافات أخرى لم يكن لهم بها عهد من قبل وصحب ذلك انتقال الحكم السياسي من العنصر العربي إلى عناصر أخرى. ثم محاولة العباسيين الاتصال بهذه الثقافات عن طريق الترجمة والنقل فأنشأ المأمون دار الحكمة ولم يمض على ذلك كما يقول أو ليرى أكثر من ثمانين عاماً بعد سقوط الدولة الأموية حتى كان تحت أيدي العرب ترجمة الجزء الأكبر من أعمال أرسطو وشراح الأفلاطونية الحديثة وترجمة بعض آثار أفلاطون وكثير من الأعمال العلمية المختلفة من يونانية وفارسية وهندية.

ولم يقف تأثر العرب بهذه المترجمات عند التراث اليوناني وحده بل تعداه إلى نواحي أخرى فالعرب قد سكنوا العراق واستعمروه وهو معروف بمدارسه

الدينية القديمة ثم سكنوا الشام وهي كذلك كانت موطن ثقافة دينية كبيرة حتى أن مؤرخي الحركة الكلامية في الإسلام قالوا أن أول من قال بالقدر كان من الشام وهما غيلان الدمشقي ومعبد الجهني ثم سكنوا أيضاً مصر وهي كما رأينا كانت موطن فلسفة ودراسات دينية معروفة. قال الأستاذ Radhakrishnan ما ترجمته: "أن الفلسفة الدينية قد كانت لها طرق مختلفة في الاسكندرية غير أن التصوف كان الظاهرة الغالبة عليها وتتلخص أصول المذاهب الدينية فيها فيما يأتي:

١- الأفلاطونية اليهودية ٢- الغنسطية ٣- الأفلاطونية الحديثة ٤- الأفلاطونية المسيحية. كما أن في الاسكندرية نفسها قام فيلو بتفسير التوراة وقد كان تفسير لها محاولة منظمة لربط التعاليم اليهودية بالأفكار اليونانية كي يعبر عن الآراء الدينية لأنبياء اليهود في لغة فلاسفة اليونان- ولقد حاول في تفسيره هذا أن يجمع تحت تأثير تجربته الشخصية بين العقائد التي وردت في الوحي اليهودي ونتائج الفلسفة النظرية اليونانية. ولقد تأثير كثير من متصوفة الإسلام بهذه المذاهب الدينية المختلفة وظهر أثر ذلك في أبحاثهم التي خلفوها في تفسيرهم للقرآن وفي غيره كما سنشير إليه تفصيلاً عند الكلام عن أثر ذلك في تفسير القرآن.

وفي كل هذه البيئات الجديدة التي انتقل إليها المسلمون كان يصادف مشرعوهم كثيراً من المشكلات التى تمس حياة العرب وصلتها بسكان هذه البيئات الأوائل. ويضطر القائمون باستنباط الأحكام لحل هذه المشكلات من الكتاب والسنة إلى توسيع آفاقهم في البحث باستعمال العقل على أساس ما وصل إليهم من المقول قرآناً كان أو سنة. ويبدأ التحرج الديني الذي عرضنا له يخف أثره على الباحثين في القرآن كما تبدأ هذه المترجمات في الفلسفة والآلهيات

والعلم تحتل مكانة كبرى في الثقافة العربية فيدار البحث في اللغة والتشريع على أصول منها. ويصاحب ذلك اختلاف المسلمين على أنفسهم فكانوا أمويين وعلويين وخوارج. ويتميز كل من أولئك بخصائص دينيه وأدبية تظهر لمن تصدى لدرسها كما اختلفوا في البقاع التي سكنوها وكان القرآن مصدر استدلال كل ريق على ما ذهب إليه. وكان ذلك مبدأ ظهور القول بالرأي في تفسير القرآن. وقد تم ذلك في أواخر النصف الأول من القرن الأول تقريباً. أي أن عناية المسلمين بأمر الخلافة وما لازم ذلك من خلاف شديد واسع قد شغلهم نوعاً ما عن التفكير الطويل في هذا النوع من التفسير. ثم ينتهي الأمر بقيام العباسيين على الخلافة فتحظى عناصر أخرى بالمشاركة في الحكم ويصاحب ذلك ظهور طوائف من غير العرب تسوي بين الناس أخصها الشعوبية ويتم الامتزاج بين هذه العناصر المختلفة وتنتقل الأذواق والمشارب والأهواء والعقائد المتباينة إلى العناصر العربية وينشأ من ذلك كله خليط جديد يختلف عمن سبق اختلافاً واضحاً. وقد مهد ذلك إلى ظهور حركات عقلية جديدة فتبدأ حركة الاختلاف الواسع في الاستنباط الفقهي كما يلازم ذلك ظهور قراءات كثيرة وتفشيها في المناقشات الدينية حتى كان من أثر ذلك أن يبدأ الخلفاء يؤاخذون رواتها بالتحذير وكان لذلك أثره في حركة التفسير. ويجد الباحث أن حركة القراءات نفسها قد لقيت إنكاراً عظيماً من جانب الشيعة وقد بين رأيه فيها تفصيلاً صاحب كتاب آلاء الرحمن في تفسير القرآن في مقدمة تفسيره الشيعي. كما يبدأ التحديد التام الواضح بين المذاهب الفقهية المختلفة ويتأثر كل مذهب بالبيئة التي يحيا فيها ويلازم ذلك اختلاف ظاهر في فهم الآيات التي تتصل بالتشريع العملي فيكون ذلك نواة لظهور نوع من التفسير يعرف بأحكام القرآن تظهر فيه شخصية المفسر ظهوراً يقف عند المذهب الفقهى الذي يتدين به كما يبدأ التفسير من جميع نواحيه يصطبغ بشخصية المفسر من جميع نواحيها

المختلفة سواء أكان ذلك تفسيراً لآيات الأحكام أم لسواها. فنرى جبير بن غالب الخارجى يترك كتاباً في أحكام القرآن وقد أشار إليه ابن النديم[١] في فهرسته ويذكر صاحب كشف الظنون[٢] أن أول من ألف فى أحكام القرآن الشافعي ويسمى له كتاباً في أحكام القرآن وقد عثرت في فهرست مخطوط بمكتبة جعفر والى باشا على هذا الكتاب وقد أشار إليه هذا الفهرست بأنه في مكتبة قاضي العسكر بالاستانة. ثم بين الكتب التي وليته تاريخياً فيذكر كتاب السعدي (٢٤٤هـ) والأزدي وقد كان هذا مالكياً عاش في بغداد قاضياً بها والقمي (٣٠٥هـ) والطحاوي (٣٢١هـ) والقرطبى النحوي (٣٤٠هـ) والجصاص الحنفي (٣٧٠هت) وابن العربي المغربي على خلاف بين هؤلاء جميعاً في المذهب الفقهي الذي يدينون به وفي البيئة التي يعيشون فيها. وفي الوقت نفسه كانت قد نضجت الحركة اللغوية واستقامت دراسة علوم اللغة وتولى ذلك طائفة الأدباء النحويين وهذه الحركة كما رأيناها قامت أول أمرها على حماية القرآن من اللحن ثم اتخذت طرقاً مختلفة من الدراسات ليس من شأننا أن نعرض لها الآن تفصيلاً وقد أثر ذلك تأثيراً كبيراً في تفسير القرآن واتخذت طائفة الأدباء الباحثين في القرآن سمتا خاصاً لها فسمت كتبها معاني القرآن[٣] فظهر معاني القرآن لقطرب وقد اعتمد عليه الفراء في كتابه معاني القرآن (٢٠٧هـ) ثم ظهر معاني القرآن لأبي عبيدة (٢١٠هـ) ومعاني القرآن لثعلب (٢٩١) ومعاني القرآن لمحمد بن سلمة ابن عاصم (٣١٠) عل خلاف بين هذه الكتب في الزمن وما نشأ عنه من التأثر بالدراسات الأدبية التي نشأت بعد ذلك أو أسمتها تسميات تتصل بالدراسات اللغوية كغريب القرآن وأمثال

(١) ابن النديم الفهرست ص٢٣٩ ويترجم فيذكر أنه راسل مالك بن أنس.

(٢) حاجي خليفه- كشف الظنون والفهرست ص٣٨.

(٣) ياقوت- إرشاد الآريب في أماكن متعددة طبع فريد رفاعي.

القرآن ومصادر القرآن وما أتفقت الفاظه ومعانيه في القرآن مما سنتناوله تفصيلاً عند تفصيل الخطوات التي عرفت في تدرج التفسير القرآني- والمهم أنه تأثر بالدراسات الفلسفية كانت قد بدأت الدراسات الاستقرائية في القرآن كمصادر القرآن لابن المبارك (٢٢٥هـ) وضمائر القرآن للدينوري وغير ذلك. وقد عرف الأدباء النحويون المتناولون لدرس القرآن ومعانيه بأنهم أرباب المعاني وأهلها وقد أشار إلأى ذلك القرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن حيث يقول قال أهل المعاني كما أن الدراسات المذهبية الدينية كانت قد قوى نفوذها وعظم تأثيرها في الحياة الإسلامية فانقسم السملمون فيما بينهم فرقاً دينية متمايزة متباينة المذاهب والأصول: سنية- أشاعرة- ما تريدية- معتزلة شيعة- خوارج. وظهرت لذلك كتب في التفسير تتأثر بهذه المذاهب الدينية المختلفة فيذكر صاحب الفهرست[1] كتباً لمتقدمي الشيعة في تفسير القرآن منها تفسير القرآن للحصيني بن مخارق وكتاباً لأبي النضر محمود بن مسعود العياشي والمرادي من الزيدية له كتاب التفسير الكبير والصغير.

وهذه الحركات الدينية المختلفة ،وبخاصة أنها تقوم على أصول متباينة وتتجه جميعها إلى سند واحد يعضد مذهبها وينصر رأيها كانت نواة أولى فى سبيل حركة جديدة في تفسير القرآن تسمى التأويل- وعرف من المسلمين من هو من أهل التأويل ومن هو من أهل التفسير وقصدوا بالأولى من يفصل في المعنى إذا احتمل اللفظ معاني كثيرة وقصدوا بالثانية من عنى بالمرويات وبيان الألفاظ اللغوية وقد أشار إلى ذلك الفراء في كتابه معاني القرآن فنقل عن أهل التفسير وأهل التأويل.

---

(١) الفهرست لابن النديم ص٣٤.

متى ظهر التأويل؟

يؤرخ ابن رشد[1] ظهور التأويل في كتابه فصل المقال فيقول "وأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد الغزالي فطم الوادي على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه وذلك في كتابه الذي سماه المقاصد".

والظاهر أن ابن رشد يؤرخ ناحية خاصة من التأويل وهو الذي ليس جارياً على ما تواضعت عليه العرب من الأساليب على ما ذكره في حد التأويل وعلى ما صرح به في أول كتابه المشار إليه. أما الناحية الأخرى من التأويل وهي الجارية على الأساليب العربية فقد بدأت منذ حاول المسلمون تفهم القرآن واستنباط الأحكام منه وإن كان هذا التأويل قد أنشأ يتعقد على أيدي الباحثين في أصول دلالة النص الديني فيما بعد.

يقول الآمدي[2] في كتابه الأحكام أصول في الأحكام الجزء الثالث بعد أن كر معنى التأويل (إذا عرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به إذا تحقق بشروطه ولم يزل علماء الأنصار في كل عصر من الصحابة عاملين به من غير نكير) ثم يذكر الآمدي شروط المؤول.

ألوانه:

وقد تلون هذا التأويل بلون القائل به فهنالك تأويل فقهي وفلسفي وأصولي وأدبي بل حاول كل فريق من هذه الفرق أن يضع قواعد للتأويل والكل

---

(1) ابن رشد- فصل المقال ص٧٢ من المطبعة السنية الفهرست ص١٩٢.

(2) الآمدي- الأحكام في أصول الأحكام ج٣- ص٧٣-٧٥.

مجمع سواء أكان فيلسوفاً أم أصولياً أم أديباً على أن للمجاز الأدبي أثره في حركة التأويل الذي قال به هؤلاء جميعاً. بل يتعمق ابن قتيبه في كتابه المشكل[1] فيرد الغلاط الواقعة في التأويل إلى الجهل بالمجاز. يقول "أما المجاز فمن جهته غلط كثير في التأويل فتشعبت بهم الطرق واحتلفت النحل. والنصارى تذهب في قول المسيح عليه السلام في الانجيل ادعو أبي وأذهب إلى أبي وأشباه ذلك إلى أبوة الولادة. ولو كان المسيح قال هذا في نفسه خاصة دون غيره ما جاز لهم أن يتلوه هذا التأويل في الله عز وجل تعالى عما يقولون علوا كبيراً مع سعة المجاز "ويحاول ابن قتيبة أن يرد على أغلاطهم هذه بما ورد في التوراه والإنجيل نفسيهما من آيات أخرى تشير إلى أن ما فهموه من معنى البنوة الواردة في النصوص لم يكن مرادا بها ظاهرها وإنما هي داخلة في حدود المجاز الذي يقوم عليه بحث التأويل.

ومما يدل على أن حركة التأويل في الإسلام تأثرت بالمذاهب الدينية المختلفة ما يذكره ابن تيمية[2] في كتاب الإيمان من أن هذه الاصطلاحات الأدبية حقيقة ومجاز لم تظهر إلا في البيئة الاعتزالية قال "ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ وبكل حال فهذا التقسين هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفه والشافعي بل ولا تكلم به أحد من أئمة اللغة. وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه مجاز القرآن ولكنه لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة وإنما عنى بمجازاته ما يعبر به عن الآية... ولهذا قال من قال

(1) ابن قتيبة المشكل ص١٥٧.

(2) ابن تيمية- كتاب الإيمان ص٣٥.

من الأصوليين كأبي الحسن البكري وأمثاله أنه يعرف الحقيقة من المجاز بطرق منها نص أهل اللغة على ذلك بأن يقول هذا حقيقة وهذا مجاز فقد تكلم بلا علم فأنه ظن أن أهل اللغة قالوا هذا ولم يقل ذلك أحد من أهل اللغة ولا من سلف الأمة وعلمائها وإنما هذا إصلاح حادث والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين فأنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأول والحديث ونحوهم من السلف وهذا الشافعي هو أول من جرد الكلام في أصول الفقه لم يقسم هذا التقسيم ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز وكذلك مُحَمَّد بن الحسن له في الوسائل المبنية على العربية كلام معروف في الجامع الكبير وغيره ولم يتكلم بلفظ الحقيقة والمجاز وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم إلا في كلام أحمد بن حنبل فإنه قال في كتاب الرد على الجهمية في قول "أنا ونحن ونحو ذلك في القرآن هذا من مجاز اللغة".

قوانينه:

هذا التلون في التأويل الذي أشرنا إليه ألزم بوضع قواعد لكل لون منه أما ببيان أقسامه وما يكون سبباً في إدخال الضعف والقصور على أحدها أو بذكر قواعد عامة ذات صلة بالمؤول نفسه وبالنص الذي يراد تأويله وبما تعورف من القواعد اللغوية ويعرض الراغب[1] في القرن الخامس الهجرى إلى بيان التأويل وأقسامه عامة فيذكر في مقدمته أن التأويل نوعان منقاج ومستكره. ويقسم المستكره إلى أربعة أقسام الأول أن يكون لفظ عام فيخصص في بعض ما يدخل تحته كقوله "وأن تظاهرا عليه نزلت في علي بن أبى طالب" الثاني التلفيق بين قولين كتكليفا الحيوانات في قوله "وأن من أمة إلا خلا فيها نذير" الثالث ما استعين فيه بخبر مزور كقوله "يوم يكشف عن ساق" يريد الجارحة بخبر ضعيف،

---

(١) الراغب الاصفهاني- مقدمة التفسير المطبوعة مع تنزيه القرآن عن المطاعن ص٤٠٣.

الرابع ما يستعان فيه باستعارات بعيدة واشتقاقات غريبة كما قاله بعض الناس في البقر أنه إنسان يبقر العيون– ثم يرد الراغب كل واحد من هذه التأويلات إلى صاحبه فيقول "والأول أكثر ما يروج على المتفقهة الذين لم يقووا في معرفة الخاص والعام. والثاني على المتكلم الذي لم يقو في معرفة شرائط النظر والثالث على صاحب الحديث الذي لم يتهذب في شرائط قبول الأخبار والرابع على الأديب الذي لم يتهذب بشرائط الاستعارات" ثم يحدد أسباب الخلاف بين المؤولين على اختلاف مناهجهم فيه فيعزوه إلى ثلاثة جهات أما الاشتراك في اللفظ نحو إلا تدركه الأبصار بصر العين وبصر القلب أو لأمر راجع إلى النظم نحو أولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا هل هو استثناء مردزد إلى المعطوف أو إلى المعطوف عليه معا وأما لغموض المعنى ووجازة اللفظ كقوله "وإن عزموا الطلاق" إلى أن يقول "والوجوه التي يعتبر فيها تحقيق أمثالها أن ينظرفان كان ما ورد فيه ذلك أمراً أو نهيا فزع في كشفه إلى الأدلة العقلية فقد قال تعالى: "كتاب أنزلناه إليك ليدبروا آياته" فإن كان أمراَ شرعياً فزع في كشفه إلى آية محكمة أو سنة مبينة وإن كان من الأخبار الاعتقادية فزع إلى الحجج العقلية وإن كان من الاعتبارية فزع في كشفه إلى الأخبار الصحيحة المشروحة في القصص. ويلاحظ أن الراغب نظر إلى طبيعة القرآن وإلى مقدار صلته بحياة المسلمين عامة فتناول القول في التأويل مراعياً كل هذه الاعتبارات ولم يقتصر على بيان ناحية خاصة منه وبذلك يحدد الراغب ما يستعان به على فهم النص المؤول فهو إما دليل عقلي أو سنة مبينة أو خبر صحيح مشروح في القصص.

التأويل الفلسفي:

بينا فيما سبق نشأة التأويل الفلسفي وقلنا أنها نبتت في أحضان الفرق الإسلامية على اختلاف منازعها وقد ظهرت كتب في التفسير تحمل طابع هذا

اللون من التأويل. وأقدم ما وصلت إليه اليد منها تأويلات أهل السنة للماتريدي الحنفي المتوفي سنة ٣٣٣هـ وقد تناول فيه الآيات المتشابهة بالبيان معتمداً في ذلك على العقل مؤيداً بالآثار المروية وتبدو فيه صور التعبير الفلسفي وأثر الثقافة اليونانية في بيان المعنى وتأويل الآيات. ويتصدى الغزالي[١] في القرن الخامس إلى بيان التأويل الفلسفي الاعتقادي في رسالة له تسمى قانون التأويل، وهو يؤصل هذا القانون على أن بين المعقول والمنقول تصادماً في أول النظر وظاهر الفكر ثم يقسم الخائضين فيه إلى فرق خمس آثرها عنده الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث في المنقول والمعقول الجاعلة كلا منهما أصلاً المنكرة لتعارض العقل والشرع ،وبذلك اعترف الغزالي بالعقل أصلاً من الأصول التي يقوم عليها تأويل النصوص الاعتقادية. ثم يأتي ابن رشد[٢] وبينه وبين الغزالى قرابة فرن فيدير القول في التأويل على أسس لغوية فيقول في تعريفه أنه اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى المجازية من غير أن يخل هذا بعادة العرب– وذلك في رأيه هو قانون التأويل العربي ثم[٣] يحاول أن يربط هذا القانون بالمعاني التي وردت في الشرع والتي يصح تأويل بعضها ويستعين على ذلك بتقسيمات كثيرة للمعانى الواردة في الشرع وبذلك يحدد ابن رشد ميدان التأويل وصلته بالمعاني الدينية ومن يصح لهم تعاطي التأويل ويعول في ذلك على تقسيمات وثيقة الصلة بالعمل الفكري نفسه إذ يقول "إن المعاني الموجودة في الشرع على خمسة أصناف وذلك لأنها تنقسم أولاً إلى صنفين صنف غير منقسم ومنقسم. وينقسم الآخر منها إلى أربعة أقسام فالصنف الأول غير المنقسم هو أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه، والصنف الثاني المنقسم

---

(١) الغزالي– رسالة في قانون التأويل ص٩–١٢.

(٢) فصل المقال ص٨.

(٣) المصدر السابق ص١٢٣ وما بعدها.

هو ألا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام أولها أن يكون المعنى الذي صلاح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زان طويل وصنائع جمه وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة ولا يعلم أن المثال الذي صرح به هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد الذى وصفنا. والثاني أن يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعاً أعنى كون ما صرح به إنما هو مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال لعلم بعيد والرابع عكس هذا وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد أنه مثال.

فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك وأما الصنف الأول من الثاني، وهو البعيد في الأمرين جميعاً فتأويله خاص بالراسخين في العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين وأما المقابل لهذا وهو القريب في الأمرين جميعاً فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب. وأما الصنف الثالث فالأمر فيه ليس كذلك لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده عن أفهام الجمهور وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك القوى وهو يريد بذلك المتشابه. وقد رتب ما ذكره ابن رشد على ما ذهب إليه الغزالي فيقول والقانون في هذا النظر هو ما ذكره أبو حامد في كتاب التفرقة وذلك بأنه يعرف هذا الصنف بأن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمسة، الوجود الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشهي، فإذا وقعت المسألة نظر أي هذه الوجودات الخمسة هي أقنع عند الصنف الذي استحال عنده أن يكون الذي عنى به هو الوجود الذاتي فينزل لهم لهذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب في ظنهم إمكان وجوده. وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو ان يكون كونه مثالاً معلوماً بعلم بعيد إلا أن إذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ففي تأويل هذا أيضاً نظر

أعنى عند الصنف الذين يدركون لماذا هو مثال ولا يدركون لماذا هو مثال إلا بشبهة فيحتمل ان يقال أن الأحفظ بالشرع ألا تتأول هذه ويحتمل أيضاً أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين الشيء وذلك الممثل به إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منهما عقائد غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة وربما أنكرها الجمهور وذلك هو ما عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلم.

وهذا الاعتراف بالعقل من جانب المعتزلة والفلاسفة كان له أثره في توجيه البحث في القرين وجهة أخرى كما أنه يفسر ظاهرة كبيرة بدت في تاريخ التفسير الإسلامي وهي كثرة الكتب التي تتناول إيضاح المشكل من الآيات والمهم أن هذا اللون من البحث لم يظهر إلا حين ظهر الصراع القوى بين المذاهب الإسلامية ويغلب على الظن أن أول من عائني ذلك البحث هم المعتزلة وأن كانت لم تصل إلى أيدينا مما خلفوه فيها شيء. فمن ذلك متشابه القرآن لأبي الهذيل العلاف وجعفر ابن حرب المعتزلي وبشر بن المعتمر وأبى على الجبائي وقد ذكرها جميعاً ابن النديم في فهرسته.

التأويل الأدبي:

عرض الراغب للتأويل الأدبي عرضاً إجمالياً وأول من بسط القول فيه ابن الأثير(١) في كتابه المثل السائر. فقد ذكر في باب الحكم على المعاني ان الأصل في المعنى ان يحمل على ظاهره ولا يقع في تفسيره خلاف والمعنى المعدول عن ظاهره يقع فيه خلاف، ثم يصل إلى مناقشة الآراء في التفرقة بين التفسير والتأويل ويرتضي منها تعريفاً للتأويل وهو أنه خاص والتفسير عام. ويحدد أبن الاثير التأويل على أسس مخالفة للأسس التي وضعها الغزالي وابن رشد في هذه

(١) ابن الاثير- المثل السائر مطبعة محمود توفيق ص١٤، ١٥.

السبيل فيقول "ولا يخلو تأويل المعنى من ثلاثة أقسام أما أن يفهم منه شيء واحد لا يحتمل غيره وأما أن يفهم منه شيء واحد مع وجود احتماله لغيره وتلك الغيرية أما أن تكون ضداً أو لا تكون ثم يطبق ما ذكره على المعاني سواء أكانت دينية أم أدبية".

ولقد كان لهذا اللون من التأويل أثره في حياة التفسير القرآني كما أن له صلته الوثقى بأدبية القرآن نفسه، والقرآن في ذلك يمثل ناحيتين أولاً هما أنه معجزة بيانية للرسول وثانيتهما أنه كتاب الإسلام الذي هو آخر الشرائع القائمة على الوحى فأما أدبية القرآن فتتحدد في أنه يتميز بخصائص أدبية وفنية أحوجت منذ أقدم العصور إلى تناول أدبي يشرح هذه الخصائص شرحاً يرضي النزعة الفنية عند المتذوقين للقرآن وأول هذه الخصائص الإعجاز, وقد عرفنا من دراسة التفسير في الكتب الدينية السابقة عليه أن القول بالإعجاز لم يكن خاصاً بالقرآن وحده، بل قال بعض المشارقة بإعجاز كتبهم الدينية فذهب الهنود[1] إلى القول بإعجاز الفيدا واختلفوا فيما بينهم بما يشبه ما ظهر في البيئة الإسلامية من الإعجاز بالصرفة أو بسواها.

وكذلك قال الفرس بإعجاز الأفستا وقد تحدى القرآن العرب بإعجازه في آيات متعددة ولكنه لم يبين وجوه هذا الإعجاز وقد شعر العرب الذين نزل فيهم القرآن بهذه الخاصية شعوراً مبهماً غامضاً لم يستطيعوا التعبير الفنى عنه وقد شغلت فكرة الإعجاز المسلمين منذ استقرت عندهم الدراسات الأدبية وهم متفقون على القول به ولكنهم يختلفون في تحديد وجوهه. وقد ظهرت كتب

---

(1) البيروني- تحقيق ما للهند من مقوله ص٧- والدراسة الأدبية للفيدا اقتضت وضع قواعد للنحو ومنهجاً لغوياً يستطاع به تحليل اللفظة لغوياً كما أشار إلى ذلك تفصيلاً صاحب الكتاب The History of world Civilization

في الإعجاز على اختلاف الأعصر[1] تحمل اسم الجاحظ والرماني والواسطي والباقلاني على خلاف بينها في فهم الإعجاز وشرائطه وخصائصه، وفكرة الإعجاز تصور لنا بوضوح خضوع التأليف البلاغي عند المسلمين للإعجاز وبيانه. وقد تناوله القرآن ما تناوله من الأغراض بهذا البيان المعجز وكانت النفحة الأدبية والاتساق الفني يشيع في كل ما تناول. وبذلك تناول أصول الأغراض والتزم الإجمال الذى يقتضيه الفن الأدبي الرفيع ولم يرتب الأغراض التي تناولها بل حاول توزيعها في أماكن متعددة فلم يذكر قصة موسى مثلاً في مكان واحد بل نثرها في أماكن متعددة فذكرة جزءاً منها في سورة البقرة ثم في الأعراف والإسراء وطه والشعراء والنمل والقصص في أماكن مختلفة بل لم يجمع الحدود كلها في مكان واحد فذكر حد الزنا في النساء ثم في النور. ومن أجل ذلك ظهرت كتب تبحث في تفسير هذا التكرير بل وفي تفسير تكرير التعبير عن الغرض الواحد في الأماكن المتعددة من تقديم وتأخير وحذف وأضافة وتوكيد وعدمه وقد استعان على تصوير ما دعا إليه بكثير من الفنون الأدبية فاستخدم القصة وأدار القول فيها على وجوه متباينة فتارة يأتي بالنتيجة آخر القصة وأخرى يسبق بها أولاً ثم حاج المنكرين واستخدم في ذلك أساليب متعددة من الحجج التي تخاطب العقل والقلب معاً وعول القرآن في الإقناع غالباً على الشعور ولون أسلوبه تلويناً مختلفاً باختلاف الأغراض مع التزام الوحدة الأدبية. ومن أجل ذلك ظهرت كتب مفردة تعالج أبحاثاً مفردة في القرآن على اختلاف الأعصر. فهذا ابن نفطويه المتوفي سنة (**٢٩٧**هـ) يترك كتاباً يسمى أمثال القرآن، وحفص بن عمر بن عبد العزيز فيما أتفقت الفاظه ومعانيه في القرآن ويترك الرازي حجج القرآن على ما بين هؤلاء جميعاً من

(١) أشار إلى هذه الكتب جميعاً صاحب الفهرست.

فسحة الزمن واختلاف البيئة.

هذه الخصائص الفنية دعت إلى لون آخر من ألوان التذوق لم يظهر إلا بعد أن استقرت الدراسات الأدبية وذلك منذ أواخر القرن الثالث الهجري+ وهو بدء ما ظهر في التفسير الأثرى من كثرة الاستعانة بالشواعد الأدبية في الفهم والترجيح. وما يروى عن عمر من أنه قال التمسوا الشعر فإن فيه تفسير القرآن لم يظهر ظهوراً قوياً في العصر الأول إذ أن القول بالرواية في التفسير قد دعت إليه دواع قوية بينا القول فيها فيما سبق مما باعد بين التفسير وبين الأدب في هذا العصر.

هذا اللون من التذوق هو ما نسميه بالتأويل الأدبي وهو كما رأينا يستمد حياته من اللغة نفسها ومما قام حولها من أبحاث تتصل بالجملة من حيث اللفظ المفرد وأحكامه الاعرابية والإسناد ووجوه البلاغة فيه ولا يعني كثيراً بأمثال هذه المناقشات الدينية إلا حيث تدعو الضرورة عند تناول آيات العقائد على أن تناوله أياها بعيد عما نعهده في الأبحاث الدينية من الجفاف والصلابة والتأثر بالفلسفة اليونانية.

خطوات التدرج في التفسير

ألممنا بحياة التفسير الأثري وبينا أن أدبية القرآن كانت محوجة إلى تفسيره تفسيراً أدبياً أيضاً كما رأينا أن هذا لم يكن خاصاً بالقرآن وحده بل ذهب الهنود في تفسير كتابهم الفيدا إلى شيء من ذلك، فكان التفسير الديني عند هؤلاء جميعاً يحاول أن يصل الكتاب بالحياة كما يحاول أن يصل الكتاب باللغة نفسها وبالمتكلمين بها من حيث أنه الغاية القصوى في الإعجاز والبيان فغلبت على هذا التفسير أيضاً فكرة التأويل ومحاولة إضافة معان أخرى للنص الأول وقد لاحظ هذا الراغب حين بدأ يفرق بين التفسير والتأويل. وقد بينا أن حياة المسلمين كانت سريعة التطور والنضج كما كانت سريعة الانطفاء والانحدار وأنهم في تطورهم قد اتصلوا بيئات جديدة تعاني فيها أمثال هذه الأبحاث وقد صحب ذلك اتصالهم بثقافات جديدة كان لها أثرها في حياة التفسير الديني فيما بعد.

ونشير إلى النتائج التي وصل إليها الاستاذ Radhakrishnan فقد وصل إلى أن الأديان شرقية كانت أو غربية تلاقت في الاسكندرية وانها قد بدأت تتأثر وتتفاعل كما أشار إلى بعض أمثلة من هذا التفاعل كما أشار أيضاً إلى أن الفيدا كان لها أثرها في ذلك كله ولا شك في أن الإسلام وقد احتل تلك البيئات التي اختلطت فيها هذه الثقافات قد تأثر بها وهذا التأثر يبدو عند الدرس المقارن المستقريء المفرد للأبحاث ومن أجل ذلك فإن دراسة التفسير القرآني تحتاج إلى فيض من الدقة والتمحيص بل هي محتاجة إلى أفراد الأبحاث لأجمعها وتصنيفها والوقوف عند النتائج العامة مما لا يلقي ضوءاً نفاذاً على حياة التفسير وبخاصة التفسير الأثري منه، وقد نقوم بشيء من هذه الأبحاث حين نبدأ في درس

روايات الطبري في تفسيره جامع البيان.

والمهم أنه حين بدأت هذه المعارف الجديدة تلون العقل الإسلامي بلون آخر بدأت النظرة إلى القرآن وإلى تفسيره تتبدل فنرى من المسلمين من يقول بخلق القرآن ونرى أن هذه الفتنة تصل إلى قصور الخلفاء ولا ريب في أن القول بخلق القرآن من جانب المسلمين مسبوق إذ ذهب بعض الهنود إلى أن الفيدا مخلوقة كما ذهب بعض اليهود أيضاً إلى أن التوراة مخلوقة كما نرى الغزالي أيضاً في القرن الخامس الهجرى ينضد العلوم في أول كتابه المستصفي[1] بما يجعل التفسير يأتي فى المرحلة الثانية لعلم العقائد. وأكثر من هذا أنه نفسه بدأ يناقش الآثار المروية عن حكم تفسير القرآن فيقول في كتابه الأحياء[2] الجزء الأول الباب الرابع في فهم القرآن وتفسيره بالرأي من غير نقل. فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التسفير فهو مخبر عن حد نفسه وهو مصيب في الأخبار عنها، ولكنه مخطيء في الحكم برد الخلق كافة إلى درجته التي هي حده ومحطه- ويلاحظ في هذا أن الغزالي يركز التفسير على مقدار ما يتوفر للمفسر من ثقافة تعينه على النص وإضافة معان جديدة إليه. ويزيد الغزالي على ذلك بأن يستشهد على صحة ما ذهب إليه بأن الأخبار والآثار تدل على أن في معاني القرآن متسعاً لأرباب الفهم ثم يتقدم بعد ذلك لمناقشة الآثار الواردة في النهى عن تفسير القرآن بالرأي ويحاول الغزالي بعد ذلك أن يخطط حياة التفسير القرآنى ويتولى ذلك بعد ابن تيمية[3] في رسالته أصول التفسير فيشير إلى أصول المناهج التي عرفت في تفسير القرآن. ويبني ذلك على أن

---

(1) الغزالى المستصفي ج١، ص٥.

(2) الغزالي- إحياء علوم الدين ج١، ص٢٥٩-٢٦٤ طبعة الحلبي.

(3) ابن تيمية رسالة في أصول التفسير ص١٣- ١٤.

الخلاف فيه على نوعين– منه ما يعلم بالنقل ومنه ما يعلم بالاستدلال ثم يقسم المنقول في التفسير إلى ما يمكن معرفة الصحيح منه والضعيف ومنه ما لا يمكن معرفة ذلك فيه، وهذا القسم الثاني من المنقول وهو ما لا طريق لنا إلى الجزم بالصدق فيه والبحث عنه مما لا فائدة فيه والكلام فيه من فضول الكلام. وأما ما يحتاج المسلمون إلى معرفته فإن الله قد نصب على الحق فيه دليلاً ثم يذكر لذلك أمثله بعدها يذكر المنهج الذي ينبغى أن يلقى به المفسر هذه المرويات وينتقل بعد ذلك إلى ذكر النوع الثاني من سبب الاختلاف وهو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل فيقول "فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثنا بعد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان "ثم يقول" والقائلون بالجهتين المتقدم ذكرهما قسمان أحدهما قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها والثاني قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به فإلا ولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز عندهم أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به وسياق الكلام ثم هؤلاء كثيراً ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة كما يغلط في ذلك الذين قبلهم كما أن الأولين كثيراً ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن كما يغلط بذلك الآخرون وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق. والأول صنفان تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به. وفى كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه وغثباته من المعنى باطلاً فيكون خطؤهم في المدلول به. وهذا كما وقع في تفسير القرآن فإنه وقع أيضاً في تفسير الحديث إلى أن يقول "ومن هؤلاء فرق الخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والمرجئة وغيرهم وهذا كالمعتزلة مثلاً فإنهم من أعظم الناس

كلاماً وجدالاً.

وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم مثل تفسير عبد الرحمن بن كيسان الأصم شيخ إبراهيم ابن اسماعيل ابن علية الذي كان يناظر الشافعي ومثل كتاب أبي على الجبائي والتفسير الكبير للقاضي عبد الجبار الهمذاني وكتاب علي بن عيسى الرماني والكشاف لأبي القاسم الزمخشري فهؤلاء وأمثالهم اتخذوا مذاهب المعتزلة ثم يرسم ابن تيمية خطوط تدرج هذا النوع من التفسير فيقول "أنه لسبب تطرف هؤلاء وضلالهم دخلت الرافضة الأمامية ثم الفلاسفة ثم القرامطة وغيرهم فيما هو أبلغ من ذلك وتفاقم الأمر في الفلاسفة والقرامطة والرافضة فإنهم فسروا القرآن بأنواع لا يقضي العالم منها عجباً. ثم يجمل ابن تيمية القول في بيان التفسيرات التي وقع فيها الخطأ في الدليل فى المدلول فيقول "وأما الذين يخطئون في الدليل لا فى المدلول فمثل كثير من الصوفية والوعاظ والفقهاء وغيرهم يفسرون القرآن بمعان صحيحة لكن القرآن لا يدل عليها. مثل كثير مما ذكره أبو عبد الرحمن السلمي في حقائق التفسير".

هذا التدرج الذى أشار إليه ابن تيمية يحتاج إلى كثير من البيان الذى يصل أصل هذا التدرج بما تطورت إليه البيئة الإسلامية كما أن فيه كثيراً من التحامل على بعض الفرق الإسلامية وبخاصة المعتزلة. وقد تبين مما نقلناه عن أسلافهم أنهم لم يكونوا كما وصفهم ابن تيمية على أن هذه التقسيمات التى ذكرها ابن تيمية في تخطيطه لحياة التفسير القرآنى كانت مبنية على اعتبارات شخصية تتصل بحياته وبيئته وثقافته ومن الانصاف أن نقول أن الرجل في تدرجه هذا قد نظر إلى طبيعة اللغة أيضاً ومقدار صلتها بالمعنى القرآنى ويحسن أن نفصل القول في تدرج التفسير القرآنى في مرتبطاً بما وصلت إليه البيئة الإسلامية يومئذ من التغير المستمر المفاجئ أحياناً فإن لذلك صلته الوثقى بتدرج حياة

التفسير في القرآن وإن كانت لا تزال تتمثل أمامنا تلك العقبة وهى أن كثيراً جداً من الأعمال التفسيرية التى نبتت في ملتقى هذه التيارات المتقابلة في البيئة الإسلامية لم تصل إلينا ولذلك فإن دارس التفسير لا يزال حتى الآن بعد مضى أربعة عشر قرناً على نزول القرآن وفهمه وتفسيره يقف متمهلاً في الحكم الذي يصدره متردداً دائماً فيما وصل إليه من النتائج التي هي قابلة للتغيير أو التعديل.

فإما تفصيل القول في التدرج فيتلخص في أنه بعدما استقر التفسير الأثري وبدأوا ينظرون إليه على أنه جزء من الحديث يحتاط في روايته ويتحرج في نقلها حتى قالوا أن أول من دون التفسير مالك ابن أنس وكان القائم بهذا اللون من التفسير هم المحدثون والفقهاء ولذلك نرى أن اسم الفقهاء هو الغالب عليهم جميعاً، فنجد اليعقوبي في تاريخة بعد أن يترجم للخلفاء ويذكر من كان في عصرهم في الفقهاء ذاكراً منهم من كان مفسراً ومحدثاً وفقيهاً دون تمايز بينهم ويلاحظ أن ذلك لم يكن خاصاً بالقرآن وحده فقد اتجه الهنود في فجر حياتهم إلى استنباط الأحكام الشرعية من الفيدا لتنظيم شئونهم الدينية وفي ذلك يقول شنايدر في الفصل الذي عقده عن المعارف الهندية ما ترجمته: "أما الفقه الهندي فقد تقرر أول وهلة قانوناً فيديا وهو كالفقة اليهودى لم يفصل بين مسائل الطهر والعدالة ومنذ القرن الخامس قبل الميلاد إلى ما بعد ذلك كانت أصول القانون في طريق النماء كما كانت نتيجة لتفسير الفيدا مبنياً على العرف الجاري ومرويات البراهمة".

ثم بدأت الحياة الإسلامية تأخذ أوضاعاً أخرى نتيجة للتطور السريع المبكر الذي أصابها فبدأت الحياة العاملة النشيطة تركد وظهرت حركة التصوف الإسلامية وتأثرت كما يقول أوليرى في الفصل الذى كتبه عن التصوف نقلاً عن

فون كريمر ببعض التعاليم النصرانية ثم بالأفلاطونية الحديثة وظلت نتركز قواعد ودراساته حتى تحولت إلى نظرية في أواخر القرن الثالث الهجري وذلك هو البدء الزمني الذي تركزت فيه اصطلاحات الدراسات الأدبية وبخاصة ما يتصل منها بالبلاغة كالمجاز والاستعارة حين ترجمت إلى العربية الأفلاطونية الحديثة وهي في نقلها كما يقول أو ليرى أيضاً قد اتصلت بالمشارة ثم شملتها نهضة الترجمة كما شملت سواها من ألوان المعارف الفلسفية.

وقد اتسع الكلام في التصوف على اختلاف الأعصر كما أضحى يمثل نظرية خاصة في المعرفة طريقها وقوامها كما في الأفلاطونية الحديثة مجاهدة النفس والتخلص من عالم الحس والفناء في الله حتى تتحقق المعرفة بهذا الوجود الأسمى.

وقد رأينا أن نظريتهم في المعرفة متأثرة بنظرية المعرفة عند أفلاطون وبذلك كان التصوف الإسلامي خليطاً من معارف مختلفة ومتأثراً بأديان مختلفة وقد انصهرت هذه الإخلاط في البيئة الإسلامية ولونت بلون إسلامي. وبذلك كان في البيئة الإسلامية نظريات للمعرفة مختلفة– نظرية لمعرفة عند المعتزلة وقوامها العقل ويظهر ذلك جلياً وما كان له من أثر في المعرفة الإسلامية في البحث الذي ناقشه رجال الكلام في الإسلام في باب الحسن والقبح العقليين– نظرية المعرفة عند الصوفية وقوامها الوجود والذوق والاستشراق الالهي– نظرية المعرفة عند أصحاب السنة وهي تعتمد على النقل أكثر من اعتمادها على أي شيء آخر. ثم نظرية الأمامة وهي تعتمد على أصول أخرى غير التي ذكرناها وهذه النظريات في المعرفة ظهر أثرها واضحاً في حركة التفسير الإسلامية فنرى المتصوفة ينزعون في تفسيرهم منزع الرمزيين من أهل الكتاب فيجعلون كل شيء في القرآن رمزاً لمعنى آخر يستتر وراءه ولا يحفلون بالمدلول اللغوي حفلهم بهذه

الرموز وتلك الإشارات ولكنهم لا ينكرون ظاهر اللفظ كما يفعل سواهم من الفرق الإسلامية وأقدم تفسير صوفي وصلت إليه اليد تفسير القرآن لأبي مُحَمَّد سهل بن عبد الله التستري المتوفى سنة ٢٨٣هـ وهو تفسير صغير يقع في مجلد واحد ويفسر القرآن على ترتيب السور يذكر في أوله مقدمة عن احتواء القرآن أربعة معان ثم يتناول آيات خاصة من كل سورة ولا يظهر فيه واضحاً آثار التصوف وما أصابه من تعقيد وينقل بعض الاسرائيليات مستشهداً بها على صحة ما ذهب إليه في تأويل المعاني القرآنية فيقول في قوله "ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى" وقد حكى أن الله تعالى أوحى إلى داود عليه السلام "يا داود من عرفني أرادني ومن أرادني أحبني ومن أحبني طلبني". ويلاحظ في هذا النقل ما لاحظناه من خطوات التدرج في المعرفة التى تأثر بها الصوفية في الإسلام ثم ينقل عن داود في قوله "لئن شكرتم لأزيدنكم". حكى أن داود عليه السلام قال يارب كيف أشكرك الخ ثم تعرضوا لذكر مقامات النفس في تفسير قوله "أليس الله بأحكم الحاكمين" والنقل عن داود بخاصة يبين مقدار خضوع التصوف لبعض المرويات الأثريه عن هذا النبي وما فيها من مبالغة ويذكر التسترى أيضاً اسم الله الأعظم والكنى عنه في القرآن عند تفسير سورة الحديد وظهر في هذا التفسير بعامة بعض المؤثرات التي تأثر بها التصوف الإسلامي والتي دخلت عليه من مختلف البيئات والديانات فكرة احتواء القرن أربعة معان: ظهر وبطن وحد ومطلع، هي عين الفكرة التي قال بها مفسرو الكتاب المقدس والتى أشرنا إلى أصلها في صدر البحث. وفكرة الاسم الأعظم هي نفس فكرة العقل الأول عند اليونان "لوغوس".

كما تظهر في هذا التفسير أيضاً فكرة التسلسل الصوفي الذي يعبرون عنه بالمقامات من درجة إلى درجة ومن معنى إلى معنى حتى ينتهي هذا التسلسل إلى

درجة معينة. قال في تأويل "بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ" الباء بهاء الله عز وجل والسين سناء الله والميم مجد الله الخ. وهذا التفسير لكل حرف هو بعينه ما ذهب إليه بنو إسرائيل في فهم التوراة بحساب الجمل إلى أن يقول "والله هو الاسم الأعظم الذي حوى الأسماء كلها وبين الألف والسين منه حرف مكي غيب من غيب إلى غيب وسر من سر إلى سر وحقيقة لا ينال فهمه إلا الطاهر من الأدناس الآخذ من الحلال قواماً ضرورة الإيمان وهنا يظهر أيضاً أثر الأفلاطونية الحديثة في التدرج إلى الوصول إلى الله بترك الدنيا والزهد فيها والانصراف عنها. والرحمن اسم فيه خاصة من الحرف المكنى بين الألف واللام والرحيم هو العاطف على عباده بالرزق في الفرع والابتداء في الأصل رحمة لسابق علمه القديم. ثم يستشهد لذلك بقول أبي بكر فيقول "قال أبو بكر بنسيم روح الله اخترع من ملكه ما شاء رحمة لأنه رحيم ويقول على الرحمن الرحمن الرحيم اسمان رقيقان أحدهما أرق من الآخر فنفى الله تعالى بهما القنوط كما يبدو في هذا التفسير أيضاً ما كان يتميز به المتصوفة الأولون من جعل ظاهر النص سبيلاً إلى باطنه فهم قائلون بهما جميعاً. ولذلك نجد ابن سهل كثيراً ما يوافق أهل الظاهر فيقول في تأويل قوله "وإذ قال إبراهيم أرني كيف تحيي الموتى" فكان شاكاً في إيمانه حتى سأل ربه أن يريه معجزة ليصح معها إيمانه فقال سهل "لم يكن سؤاله ذلك عن شك وإنما كان طالباً زيادة يقين إلى إيمان كان معه فسأل كشف الغطاء وعن العيان يعني رأسه ليزداد بنور اليقين يقيناً في قدرة الله وتمكينا من خلقه ألا تراه كيف قال أو لم تؤمن قال بلى فلو كان شاكاً لم يجب ببلى ولو علم الله منه الشك وهو أخبر ببلى وستر الشك لكشف الله تعالى ذلك إذ كان مثله مما لا يخفى عليه– ولما تضخم التصوف الإسلامي بما أضيفت إليه من عناصر أخرى جديدة أثر ذلك في تفسير القرآن، ونجد صدى لهذا التطور في التصوف في تفسير النيسابوري "غرائب القرآن ورغائب الفوقان"

ففيه التأثر بإخلاط كثيرة من ثقافات متعددة فيشير إلى ما عرفت عن الافلاطونية الحديثة من الموت والفناء والتجرد بتهذيب النفس وقتلها حتى تصل إلى المعرفة الصحيحة والحياة الخالدة وما إلى لك من الأمور التى هي قوام الأفلاطونية الحديثة كما تظهر فيه الرمزية البالغة من تحميل اللفظ ما لا يحتمل وذلك لا شك أثر من آثار تأثر التصوف بالرمزية اليهودية والمسيحية، فيقول في تفسير يسألونك عن المحيض قل هو أذى التأويل كما أن للنساء محيضاً في الظاهر وهو سبب نقصان إيمانهم يمنعهن عن الصلاة والصيام فكذا للرجال محيض في الباطن وهو سبب نقصان إيمانهم يمنعهم عن حقيقة الصلاة وهي المناجاة وعن حقيقة الصوم وهي الإمساك عن مشتهيات النفوس. وكما أن المحيض هو غلبة الدم فكذلك الهوى هو غلبة دواعي الصفات البشرية والحاجات الإنسانية، فكلما غلب الهوى تكدر الصفا وحصل الأذى وقليل قطرة من الهوى يكدر بحرا من الصفا ولذلك نودى من سرادقات الجلال يا قلوب الرجال اعتزلوا نساء النفوس في محيض بنات الهوى حتى يطهرن يفرغن من قضاء الحوائج الضرورية للإنسان من المأكول والمشروب والمنكوح فإذا تطهرن بماء التوبة والإنابة ورجعن إلى الحضرة في طلب القربى فأتوهن من حيث أمركم الله. يعني عند ظهور شواهد الحق لزهوق باطل النفس واضمحلال هواها أن الله يحب التوابين عن أوصاف الوجود ويحب المتطهرين بأخلاق المعبود.

ومنذ[1] ثار ابن تيمية الحنبلي المتوفي سنة ٧٢٨هـ على الصوفية وقد رفض كل ما لم ينقل عن صحابة النبى وأنشأ يتناول مسألة الصفات على نحو ما كان يتناوله عليها سلفه ابن حزم، تغير النظر إلى الصوفية وبخاصة أنه كان ينظر إلى تعاليمهم نظرة مريبه من نواح ثلاث أولها أحداث أنواع من الصلاة الساكتة التي

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ص٢٩، ١٦٢.

لم تكن معروفة في الإسلام وتعزي أصل هذه الصلاة إلى اكليمانس الاسكندرى مما يدل على أن تأثر التصوف الإسلامي بالمسيحية الأولى حق لا ريبة فيه. وثانيها ادخالهم الأذكار التي تقوم على ترديد اسم الله وتكون نوعاً من العباده لم يعرف كذلك في صدر الإسلام، وثالثها مبدأ التوكل الذي مال إليه كثير منهم. وقد قصروا في طلب الدنيا وأسباب العيش وأخذوا يعيشون على ما تجود به الأيدي الصالحة، نرى مذاهبهم في التأويل تأخذ شكلاً آخر فينظرون إلى التفسير الصوفي على أنه مرحلة تالية للتفسير بالظاهر ولأن التفسير الصوفي يقوم على نظرية خاصة في المعرفة لها أصل مقرر في مختلف العصور سواء أكان ذلك عند المشارقة أم الغربيين فإن التفسير الصوفي ظل كائناً حياً تعاطاه المفسرون إلى العصر الذي نعيش فيه.

النظرة إلى التفسير الصوفي

لقد قوبل عمل المتصوفة في التفسير من جانب الفقهاء وأهل الحديث بالتحذير وحسبنا في ذلك ما ينقله ابن الصلاح في فتاوية قال: "وجدت عند الإمام أبي الحسن الواحدي أنه قال: صنف أبو عبد الرحمن السلمى حقائق التفسير فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر ثم قال وأنا أقول أن الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئاً من أمثال ذلك في القرآن أنه لم يذكره تفسيراً ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة المذكورة من القرين العظيم فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية وإنما ذلك منهم ذكر لنظير ما ورد من القرآن فإن النظير يذكر بالنظير الخ... "ويقول ابن عطاء الله السكندري[1]" مدافعاً عنهم في كتابه إلى طائف المنن– تفسير هذه الطائفة يعني الصوفية لكلام الله تعالى بالمعاني الغيبية ليس إحالة للظاهر ولكن ثمة أفهام باطنية تفهم عند الآية لمن فتح الله قلبه وقد جاء في الحديث لكل آية ظهر وبطن وحد ومطلع. وإنما يكون ذلك إحالة للظاهر لو قالوا لا معنى للآية إلا هذا وهم لم يقولوا ذلك بل يقرون الظواهر على ظواهرها مرادا بها موضوعاتها ويفهمون عنه تعالى ما أفهمهم– ويدل هذا الدفاع من جانب ابن عطاء الله على مبلغ ما كان يوجه إلى الصوفية من نقد بلغ حد التكفير، وطبيعي أن يكون هناك نقد لمناهج الصوفية في التفسير من جانب أهل الحديث والفقه إذ أن النزاع بينهم قديم ما دام كل منهم يعتمد على منهج في المعرفة غير ما يعتمد عليه الآخر ولذا نرى ابن الجوزي في كتابه تلبيس ابليس ينقد هؤلاء الصوفية نقداً مقروناً بالأمثلة معقباً

---

(1) ابن عطاء الله السكندري– لطائف المنن.

عليه بكثير من السخرية والازدراء.

ولقد كان من أثر تطور الحياة الإسلامية تطوراً سريعاً معجلاً أن بدأ المسلمون ينظرون إلى عقائدهم نظرة أخرى عملت فيها عوامل كثيرة متشعبة منها ما هو ديني وفلسفي أدبي، وليس هنا موطن بيان هذه العوامل وتحديدها والمهم أن الحركة العقلية الإسلامية كانت قد بدأت منذ القرن الأول الهجرى وبدأت تعمل فيها هذه العوامل المختلفة وبدأ المسلمون أيضاً يفترقون إلى مذاهب في الأصول الدينية ليست أقل تعقيداً من المذاهب الفقهية. وكان من أهم هذه الفرق طائفة المعتزلة وقد بدأ علماء هذه الفرقة منذ القرن الثالث الهجرى يتناولون القرآن بالتأويل وكان ممن كتب منهم تفسيراً كاملاً له أبو على الجبائي الذى يقول فيه الأشعري أنه فى هذا التفسير ما روى حرفاً واحداً عن المفسرين وإنما اعتمد على ما وسوس به شيطانه ثم ألف الرماني فى تفسير القرآن وقد قيل للصاحب ابن عباد هلا صنفت تفسيراً فقال وهل ترك لنا على بن عيسى شيئاً.

وكذلك كتب أبو بكر النقاش المعتزلي المتوفى ببغداد سنة **١٥١**هـ تفسيراً كبيراً يقع في مائة وعرشين مجلداً وقد ذكره السيوطي[١] في طبقاته وسماه "الموضح في معاني القرآن" كما ذكر له كتاباً آخر دعاه "الإشارة في غريب القرآن" ولم يزد على تفسير النقاش في الضخامة إلا تفسير عبد السلام[٢] القزويني شيخ المعتزلة سنة **٤٨٣**هـ وهو يقع في ثلاثمائة مجلد ويقول عنه السمعاني "لم ير في التفسير أجمع منه لولا أنه خلطه بكلام المعتزلة.

ونستطيع أن نكون فكرة عن هذا المنهج في التفسير إذا عرفنا أن المعتزلة قد

---

(١) طبقات المفسرين ص٢٩-٣٠.

(٢) المصدر السابق ص٣٣.

اعتمدوا في بيان مذاهبهم الدينية على البيان. وفي أكنافهم نشأت البلاغة العربية وعلى أيديهم نشأ علم الكلام في الإسلام. فهؤلاء إذن لم يتناولوا القرآن من الناحية الاعتقادية المذهبية وإنما هم عرضوا لتفسيره من ناحية أنه كتاب أدبي له أسلوبه وبيانه وأن كانوا يختلفون في حد الإعجاز غير أن أصولهم الدينية التى تفردوا بها ألزمتهم بتأويل الآيات التي تتناول هذه الأصول على وفقها وقد أعانهم على ذلك تمكن قوى واستيعاب واضح للثقافة الأدبية وبعض هؤلاء المعتزلة قد تناول القرآن كله كما أشرنا إلى ذلك وبعضهم وقف عند آيات منه كما فعل عبد الجبار في كتابه "تنزيه القرآن عن المطاعن" فإنه عرض فيه لتفسير بعض الآيات راداً ما قد يوجه إليه من مطاعن يحددها ويبينها وقد عرفنا من تاريخ المعتزلة أن أصولهم الدينية لم يقولوا بها دفعة واحدة كما أنها قد أثرت فيها عوامل مختلفة فصل القول فيها أوليرى في الفصل الذي كتبه عن المعتزلة إذ يقول ما ترجمته بإيجاز– وقد تأثر هؤلاء المعتزلة في مباحثهم الدينية بمؤثرات مختلفة فإن مسألة الصفات الآلهية التي يعبرون عنها بالتوحيد كان قد بدأ بحثها من قبل اللاهوتيون المسيحيون على هدى ما وصلوا إليه من مناهج البحث الفلسفي اليوناني ووضعوها في سؤالين أولهما: كم تكون هذه الصفات وثانيهما أيها يتنافى والوحدة الآلهية. فلما جاء واصل شيخ المعتزلة أعلن أن من يثبت صفة لله فإنما يثبت الهين، ويظهر أثر اليونان في الجيل الثانى منهم أبو الهذيل العلاف المتوفى سنة **٢٢٦**هـ يثبت صفات الله ويقول بخلودها ويعالجها على مثل ما عالجها عليه المسيحيون من قبل، كما يلاحظ أن المعتزلة هم الفرقة الإسلامية الأولى التي نهضت إلى تطبيق العلم اليوناني على الحياة والطبيعة بعامة. وأول من حاول ذلك إبراهيم أبن سيار النظام المتوفى سنة **٢٣١**هـ أما بشر ابن المعتمر المتوفى سنة **٢٢٦**هـ فإن في عمله تقدم في محاولة تطبيق النظر الفلسفي على حاجات الإسلام العملية. فيوسع البحث في حرية الإرادة ويفيض في الدعوة إلى استعمال العقل ويرى أن غير المعتقدين أو الملحدين مهما يكن أمرهم فإنهم

معاقبون لأنهم بالرغم من أنهم لا يوحى إليهم فإنه لممكن أن يعرفوا الله بنور العقل. ولذا فإن تسلسل الفكرة الدينية عند المعتزلة يحتاج إلى تسلسل تفسيراتهم حتى يتبين الباحث فيها التطور الذي ألم بالأصول الدينية عندهم مما كان له أثره في تفسيرهم. ويكاد يكون هذا منهجاً صحيحاً للبحث في تفسيرات المعتزلة ولكن تواجهنا عقبة كبرى هي أنه لم تصل إلينا أقدم مؤلفاتهم في التفسير.

ويعلل ذلك جولد سيهر بأن هذه المؤلفات لم تصادف هي عند العامة من أهل السنة، وأيضاً فإن فهمها لم يكن ميسوراً لكل أحد لما تحويه من تدقيقات اعتقادية عسيرة المأخذ، وأرى أن هذا التعليل فيه قصور واضح. ذلك لأن المعتزلة كما بسطنا القول في ذلك لم يفسروا القرآن إلا في القرن الثالث الهجري فجاءت حركة التفسير عندهم متأخرة بعد ما استقرت المعارف الإسلامية ودونت وبعدما أخذ العقل العربي يمرن على المباحث الفلسفية المترجمة– وكتب المعتزلة في التفسير التي أبقى عليها الزمن ووصلت إلينا ليس فيها هذا العمق الواسع الذي يدعيه جولد سيهر والذي قد يكون حائلاً بين هذه الكتب والبقاء على الحياة. وكما ضاع كثير من الكتب التي في التفسير الأثري وغيره ضاع كثير من هذه الكتب المؤلفة في التفسير على أصول المذاهب الدينية الأخرى– وكما لاحظ أو ليرى نلاحظ أن فيما وصلنا من تفاسير المعتزلة تعويلاً كبيراً على العقل واستهداء به إلى أدق المباحث الأدبية والآلهية في القرن ولذلك كانوا من أشد الناس اعترافاً باللفظ مؤدياً لأصل المعنى العربي ولم يرقهم ذلك التعسف البعيد المسرف في فهم ألفاظه، وذلك أبو اسحق النظام وهو ما هو تأثراً بالفلسفة اليونانية ومحاولة لتطبيقها على الحياة والطبيعة بعامة كما يقول أو ليرى[1] يقول: لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وأن هم نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا في كل مسأله فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية

---

(١) المصدر السابق ص١٢٣.

وعلى غير أساس، وكل ما كان المفسر أغرب كان أحب إليهم وليكن لديهم عكرمة والكبي والسدي والضحاك ومقاتل ابن سليمان وأبو بكر الأصم في سبيل واحدة فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا في قول الله "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت" أنه ليس بمعنى الجمال والنوق وإنما يعني السحاب. وفي قوله "وإن المساجد لله فلا تدع مع الله أحداً" أن الله لم يعن مساجدنا التي نصلي فيها وإنما عنى الجباه وكل ما سجد عليه الناس من يد ورجل وأنف وإذا سئلوا عن قول "وطلح منصود" قالوا "الطلح الموز" وجعلوا الدليل على أن شهر رمضان كان فرضاً على جميع الأمم وان الناس غيروه قوله تعالى "رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً يعني حشره بلا حجة وقالوا في قوله "ويل للمطففين" الويل واد في جهنم ثم قعدوا يصفون ذلك الوادي ومعني الويل في كلام العرب معروف. وكيف كان في الجاهلية وهو من أشهر كلامهم وسئلوا عن قوله "أعوذ برب الفلق" الفلق واد فى جهنم ثم قعدوا يصفونه. وقال آخرون في قوله "عينا فيها تسمى سلسبيلا" أخطأ من وصل بعض هذه لاكلمة ببعض وإنما هي سل سبيلا يا مُحَّد، وقالوا في قوله "وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا" الجلود كناية عن الفروج كأنه يرى أن كلام الجلد من أعجب العجب. وقالوا في قوله "كأن يأكلان الطعام" كناية عن الغائط كأنه يرى أن في الجوع وما ينال أهله من الذلة والعجز والفاقة الخ ما يذكره الجاحظ في كتاب "الحيوان" الجزء الثالث تصحيح عبد السلام هارون. (١)

وما ذكرناه من هذه النقول يدل على أن المعتزلة كرهوا منذ فجر حياتهم التعسف في فهم اللفظ اللغوى كما يدلنا على لون من ألوان النقد العلمي الصحيح في التفسير تميز به المعتزلة الأولون فأبو اسحق يقول "أن كثيراً منهم يقول بغير رواية وعلى غير أساس فيعترف بالزواية أصلاً من أصول التفسير كما يضيف إليها تحري

(١) جاحظ- كتاب الحيوان طبعة الحلبي ج٣ ص٤٤٣-٤٤٤.

الصحة في هذه المرويات مضافاً إلى ذلك كله صدق النظر في المدلول اللغوي الأول للفظة القرآنية كما يبدو في هذا النقل التنديد بكثرة المرويات التي تتصل بأمور غيبية وهي عنده قابلة للنظر بل يشك في أصل المعنى الذي سيقت للاستشهاد عليه كما في معنى الويل. وفى ذلك لا ريب نقد مطوي لأهل السنة.

ولعل هذا الاتجاه الاعتزالي في تفسير القرآن وبحث تلك الآيات التي تتعرض لهذه الأصول الدينية على هدى العقل الذي يؤمن به المعتزلة ويجعلونه وسيلة كبرى للوقوف على كثير من الحقائق تفسر لنا ظاهرة جديدة بدت في تاريخ التفسير الدينى الإسلامي وهي كثرة الكتب التي تتناول إيضاح المشكل من الآيات ومن أجل ذلك ظهرت على اختلاف الأعصر تقسيمات أخرى لآيات القرآن ويجمل الراغب[1] ذكرها في مفرداته مادة شبه فيقول "الآيات عند اعتبار بعضها ببعض ثلاثة أضرب محكم على الإطلاق ومتشابه على الإطلاق ومحكم من وجه متشابه من وجه- فالمتشابه بالجملة ثلاثة أضرب متشابه من جهة اللفظ فقط ومتشابه من جهة المعنى فقط ومن جهتهما فالأول ضربان أحدهما يرجع إلى الألفاظ المفردة أما من جهة الغرابة كالأب أو الاشتراك كاليد واليمين وثانيهما يرجع إلى جملة الكلام المركب وذلك ثلاثة أضرب ضرب لاختصار في الكلام وضرب لنظم الكلام وضرب لبسطه. والمتشابه من جهتيهما خمسة من جهة الكمية والكيفية والزمان والمكان والشروط التي بها يصح الفعل.

---

(1) الراغب الأصبهاني- مفردات الرغب مادة شبه.

نظرة أهل السنة لتفاسير المعتزلة

لقد قوبل عمل المعتزلة في تفسير القرآن منذ فجر حياتهم من جانب أهل السنة باستنكار. ويظهر ذلك مما قاله الأشعري في تفسير الجبائي وقد نقلنا قوله فيه سلفا. ويقول ابن قتيبه[1] المتوفى سنة ٢٧٦هـ والذي عاصر هذه الحركة الاعتزالية في العقائد والتفسير في كتابه تأويل الحديث نقداً لتأويلاتهم "وفسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم ويحمل التأويل على نحلهم فقال فريق منهم "وسع كرسيه السموات والأرض" "أي علمه. وجاءوا على ذلك بشاهد لا يعرف وهو قول الشاعر "ولا الكرسي علم الله مخلوق" كأنه عندهم ولا يعلم علم الله مخلوق. والكرسي غير مهموز. ويكرسئ مهموز. يستوحشون أن يجعلوا لله تعالى كرسياً أو سريراً. ويجعلون العرش شيئاً آخر والعرب لا تعرف العرش إلا السرير" الخ.

ونقد ابن قتيبة لتفاسير المعتزلة يبنيه على اعتبارات لغوية ودينية متأثراً في ذلك بما كان بين السلمين السنيين وأهل الاعتزال من إحن مذهبية قاسية. وأقدم عمل للمعتزلة وصل إلينا كاملاً شاملاً في تفسير القرآن تفسير الكشاف وهو على ما فيه من بحوث أدبية واسعة في اللفظة والجملة يؤول القرآن على أصول المعتزلة. ولم يفته التنديد بخصومه الأشاعرة الذين يدعوهم تارة بالمجبرة وأخرى بالحشوية. وقد تصدى لنقده كثيرون على اختلاف الأعصر ثم توالت بعد ذلك مدارس مختلفة منها ما يدافع عنه ومنها ما يهاجمه ومنها ما يقف منها جميعاً موقف الحكم كما فعل عبد الكريم بن عبد الجبار من رجال القرن الثامن الهجري في كتابه المسمى بالمحاكمات.

---

(١) ابن قتيبة– تأويل مختلف الحديث ص٨٠.

وهذا النقد الذي كان يوجه دئماً إلى الزمخشري لم يكن في أصل المنهج ولا في أسلوبه الأدبي الذي استعان به على فهم النص وإنما كان في أشياء أخرى حول ذلك. وذلك على عكس ما تجده عند المتصوفة والشيعة وسواهم. وأن هذه النظريات في المعرفة (نظرية العقل والوجد والآثار) التى اعتمدوا عليها تفسير القرآن عند المعتزلة والمتصوفة وأهل السنة أشاعرة كانوا أو ما تريدية كان لها ما يقابلها عند الفرق الإسلامية الأخرى كالشيعة والباطنية والقرامطة فإن هؤلاء بنوا تفسيراتهم غالباً على الأمامه وحسبنا أن نبين مذهب فرقة منهم في ذلك يدل بها على الفرق الأخرى فأنا نرى الكيسانية منهم وبخاصة الهاشمية يذهبون إلى أن لكل ظاهر باطناً ولكل شخص روحاً ولكل تنزيل تأويلاً ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في عالم آخر. والمنتشر في الآفاق من الحكم والأسرار مجتمع في الشخص الإنساني وهو العلم الذي آثر به على ابنه مُحَمَّد بن الحنيفة وقد أفضى به هذا إلى ابنه هاشم وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقاً. وهؤلاء الشيعة قد نسوا أصل المعنى واتجهوا في تفسيراتهم اتجاهات غريبة عملت فيها عوامل متشبعة. فنرى الشيعة قد استوطنوا العراق موطن اليهودية وكثير من الأديان القديمة والاتصال باليهودية له قيمته في التأثر باخلاط مختلفة من أديان متعددة، ولذلك نرى الشيعة هي الطائفة التي عنيت برواية الاسرائيليات كما يقولون بالرجعة والتناسخ وغير ذلك مما يفصل القول فيه الباحثون في أصول الملل والنحل كما أنهم يدعون علم الغيب وينسبون ذلك إلى كتاب لأحد أئمتهم وهم في ذلك متأثرون باليهود. قال المسعودي[1] في مروج الذهب "ودانيال كان بين نوح وإبراهيم وهو الذي استخرج العلم وما يحدث في الأزمان إلى أن تنقضي الأرض ومن عليها وملوك العلم وما يحدث في الشهور والسنين والأعوام من الحوادث، ودلائل ذلك في الأفلاك وإليهم ينسب كتاب

---

(1) المسعودي- مروج الذهب (الطبعة الأوروبية ص١٢٨).

الجفر. فإذا ما جاوزنا ذلك إلى العصر الإسلامي وجدنا هذه الفكرة عند الشيعة فيقول ابن خلدون(١) في المقدمة "وقد يستندون– أي الشيعة– في حدثان الدول على الخصوص إلى كتاب الجفر ويزعمون أن فيه علم ذلك كله. وأصله أن هارون ابن سعيد العجلى وهو رأس الزيدية كان له كتاب يرويه عن جعفر الصادق وفيه علم ما سيقع لأهل البيت على العموم ولبعض الأشخاص على الخصوص ووقع ذلك لجعفر ونظائره من رجالاته عن طريق الكرامة والكشف الذي يقع لمثلهم من الأولياء وكان فيه تفسير الباطن وما في بطائنه من غرائب المعانى المرويات. وقد تناول هؤلاء الشيعة القرآن على أصول مذاهبهم الدينية التي تعتمد على الإمام المعصوم ولهم أسانيدهم التي يقفون عندها في التفسير الأثري ويلاحظ أنه لم يصلنا من كتبهم في التفسير إلا قليل. ولعل ذلك راجع إلى أن في عقائدهم كثيراً من مهاجمة الأصول الدينية المقررة كما أن فيها أخلاطاً من أديان مختلفة لم تكن لتلائم التوحيد الخالص ويذكر السبكي في طبقاته أن تفسير مجمع البيان للطوسي قد أحرق عدة مرات مع ما عرف عنه من الاعتدال في فهم النص القرآني. وتفسير الشيعة للقرآن لم يقف عند حدود الآيات التي تؤيد مذاهبهم الدينية بل تجاوزه إلى القرآن جميعه. ولدينا من تفسير الشيعة تفسير مطبوع هو تفسير الطبرسي وفيه أصداء لما تأثر به الشيعة الأولون نم مختلف البيئات التي عاشوا فيها– ودراسة هذا التفسير تتطلب علاجاً خاصاً لأن الرجل يعني بالاسرائيليات ويلصقها بالآيات ويحاول أن يجعلها صلة لابد منها لفهم النص القرآني. كما يبدو فيما وصلنا من تفسيرات الشيعة ذلك الفرق الواضح بين الفرق المتعددة بينهم في تناول النص القرآني. فنرى الشريف الرضي في كتابه حقائق التأويل وهو من رجال الشيعة الإمامية يتميز بالتوقف عن إبداء الرأي الخاص إلا إذا قدم له ما يدل على

(١) مقدمة ابن خلدون.

الاحتياط والتخوف فيقول في تفسير قوله "أن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركاً فإنه يروى ما ورد عن العلماء في تأويل هذه الآية معقباً عليه بقوله "وقد يجوز عندى أيضاً والله أعلم أن يكون المراد بذلك أول بيت. ويدلل على ذلك ويحاول أن يعزز رأيه بما ورد من الآيات الأخرى مما يعضد رأيه ويقوى مذهبه كما تبدو فيه النفحه الأدبية التي اختص بها الشريف وتذهب عنه تلك العصبية البالغة والرمزية العجيبة التي عرفت عن الشيعة في تفسير القرآن كما أنه معنى بالأصل اللغوي للمادة كقوله في المقام من المصدر السابق والاستشهاد على أصله اللغوي بما ورد من الشعر ولعل الشيعة الأمامية كانوا من أشد الفرق اعتدالاً ومراعاة للوضع اللغوي ومقدار صلته في فهم النص القرآني. ومن ذلك يبدو الفرق واضحاً في تناول صاحب مجتمع البيان والشريف الرضى وبين ذلك التفسير المخطوط المنسوب إلى عبد اللطيف الكزلاني في دار الكتب المصرية فإن متصفحه يجد فيه ذلك التمادي الواضح في التأويل دون نظر إلى معنى اللفظ كما تحدده المعاجم اللغوية كما يبدو فيه واضحاً التأثري القوي بما عرضنا له من الإخلاط الدينية المختلفة. وهو يصدره بمقدمة يذكر فيها ما للإمام على وشيعته من النصيب إلا وفي من كتاب الله.

ويؤيد ذلك بأحاديب كثيرة يقف في روايتها عند السند الشيعي كما يفسر المفردات القرآنية حسب الحروف الأبجدية بما يطابق مذهب الشيعة في ذلك الذي هو أثر من آثار اليهودية فيه، فقد قال في تفسير الأرض" ورد تفسيرها بالدين وبالأئمة عليهم السلام وبالشيعة وبالقلوب التي هي محل العلم وقراره وبأخبار الأمم الماضية ثم صار يستدل على بعض ما ذهب إليه من هذه المعاني ببعض الاستعمالات القرآنية فيقول "أن تأويل الأرض بالدين مأخوذ من قوله تعالى: "ألم تكن أرض الله واسعة" وفي الحق أن دراسة التفسير عند الشيعة تحتاج إلى وقت

طويل لأنها الطائفة التي اجتمعت في مذاهبها الدينية أخلاط كثيرة من أديان متعددة فهي متأثرة بالرمزية المسيحية كما أنها متأثرة بكثير من المذاهب اليهودية كما أن فيها عناصر غريبة ترتد أصولها إلى بعض الأديان الشرقية كالبوذية وكل ذلك يبدو عند النظر الدقيق والدرس الجامع وليس هنا موطن الأفاضة فيه.

نظرة أهل السنة إلى التفسير الشيعي

ولم تسلم مناهج الشيعة أيضاً من نقد رجال السنة ومن تميز منهم بدراسة أدبية فذلك ابن قتيبه[١] يقول "وأعجب من هذا التفسير تفسير الروافض للقرآن وما يدعونه من علم باطنى بما وقع إليهم من الجفر الذى ذكره هارون بن سعد العجلى وكان رأس الزيدية ويقول ابن قتيبة أيضاً عن كتاب الجفر وهو جلد جفر ادعوا أنه كتب فيه لهم الإمام كل ما يحتاجون إلى علمه وكل ما يكون إلى يوم القيامة فمن ذلك قولهم في قول الله عز وجل "وورث سليمان داود أنه الإمام وورثه النبي صلى الله عليه وسلم علمه" وقولهم في قول الله عز وجل "إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة أنها عائشة ﵂"– ويلاحظ أن الأدباء وهم أعرف الناس بالمدلول اللغوي للفظة المفردة كانوا ينقدون تفسير الرافضة للقرآن.

العلم والقرآن:

لقد كان من أثر الترجمات عن الثقافات المختلفة أن عرف العرب كثيراً من العلوم التي تعالج نواحي شتى من الحياة ولم يكن لدى العرب في ذلك الوقت إلا ما كان معروفاً في بيئتهم من المعارف التي تتصل بالنجوم والسماء والصحراء.. ولم يكونوا يفكرون أن القرىن حين نزل عليهم يحتوي من أنواع العلوم التى وجدت في البيئة الإسلامية بعد ذلك إلا ما يتصل بالتشريع وغايته مما هو خاص بالجماعة

(١) تأويل مختلف الحديث مطبعة كردستان ص٨٤-٨٦.

الإنسانية وتنظيم شئوونها. وكانت قد ظهرت بعض الفرق النابتة في البيئة الإسلامية تعيب على العرب جهلهم بكثير من العلوم والمعارف فكان ذلك كله حافزاً للمفكرين من المسلمين إلى النظر في الكتاب نظرة جديدة يلمون فيها بأصول العلم والفلسفة ويحاولون جهدهم أن يلتمسوا أصليهما منه.

ويذهب كاتب مادة "تفسير" في دائرة المعارف الإسلامية إلى أن تضمين التفسير كثيراً من الآراء في الفلسفة والعلم محاولة جديدة في تجديد التفسير. ولكن الحق أن هذه المحاولة جد قديمة وقد عللنا لها كما أن هذه الظاهرة التي رأيناها في تطور التفسير القرآني من وصل العلم والفلسفة به لم تكن بالقرآن وحده بل وصل البراهمة الفلسفة أيضاً بتفسير الفيدا. وأقدم محاولة خاصة في هذا الصدد فيما وصلت إليه يدي الكتاب المحفوظ بمكتبة برلين المسمى خواص القرآن. وقد أشار إليه فهرست هذه المكتبة كما أشار إليه أيضاً صاحب كشف الظنون فقال أن مؤلفة عاش في مصر سنة **٣٩١**هـ وأنه أخذه من بعض كلام حكماء الهند. ويدل ما أورده صاحب كشف الظنون على تأثير الهند في تفسير القرآن. وفي الواقع لم تكن فكرة العرب عن العلم محددة بل كانوا يطلقون لفظ "علم" على كل معلوم سواء أكان فلسفة أم غيرها. ومن أجل ذلك تعددت الاتجاهات الإسلامية في وصل القرآن بهذه المعارف كلها فنرى الغزالي الصوفى يترك كتابه "جواهر القرآن" ويحاول فيه أن يلتمس منه أصول المعارف الإنسانية كلها كما يترك الرازي تفسيره وقد ملأه بالآراء العلمية والفلسفية محاولاً وصلها بالآيات. ثم يبدأ تحديد معنى العلم في الكتاب الذي تركه فيحاول أن يصل أصول العلم بالقرآن وتظل فكرة التحديد العلمي واضحة فيترك طنطاوي الجوهري كتابه في تفسير القرآن المسمى بالجواهر وقد عنى فيه بتفسير القرآن تفسيراً علمياً تناول فيه كل ما وصل إليه العلم من أبحاث حول الطبيعة والإنسان. ويعرض لهذا الموضوع الواقعي في كتابه "إعجاز القرآن" بما يجعل

الإشارة إلى أصول العلم أحد وجوه إعجازه.

ولم تسلم تلك المحاولات جميعاً من نقد وبخاصة من جانب الأدباء واللغويين والأصوليين أيضاً فيقول أبو حيان عن تفسير الرازي "فيه كل شيء إلا التفسير". ويتولى تفصيل ذلك الشاطبي[1] فيقول "ما تقرر من أن الشريعة أمية وأنها جارية على مذهب أهلها وهم العرب ينبني على قواعد منها أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن فاضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو للمتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لن يصح ولهذا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن إليهم كان أعرف بالقرآن وبعلومه وبما أودع فيه ولم يبلغنا أن أحدهم تكلم في شيء من ذلك إلى أن يقول "وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه لشيء مما زعموا، "ثم يتقدم لمناقشة ما يصح أن يستدلوا به على دعواهم فيفصل فيه القول والمهم أن هذه الحركة من وصل العلم بالقرآن تجرى على أصول مختلفة فالغزالي حين يعرض لهذا الموضوع يعتمد على الذوق الصوفي والرازي يعتمد على النظر الفلسفي والعلم الطبيعي والاسكندري يعتمد على ما عرف في عصره من التحديد التام الواضح بين العلم وغيره. ويعرض لنقد هذا المنهج الأستاذ الخولي في تعليقه الذي كتبه على مادة "تفسير" في دائرة المعارف الإسلامية بما يدفع أصول هذا المنهج مع الاعتراف بأن في القرآن مرامي اجتماعية تظهر لمن هيأ نفسه لإدراكها إدراكاً سليما.

(1) كتاب الموافقات للشاطبي ج٢ ص٥٢.

التفسير الأدبي

رأينا كيف خطا التفسير في الكتب الدينية السابقة على القرآن وكيف تدرج فانتهى البحث فيه إلى إقامته على اللغة واعتماده عليها إعتماداً اقتضى تنمية الدرس اللغوي وإحياء التراث اللغوي القديم، وقد أدى ذلك كله إلى إنشاء دراسات أديبة خاصة تعالج القول في المادة المفرده التي يأتلف منها الأسلوب فكانت المعاجم على اختلاف مناهجها، وكان النحو الذي يستنبط القواعد التي يقوم عليها بناء الجملة وربطها بغيرها أو فصلها عن سواها مما يساير المعنى، ثم كان بعد ذا كله أن ظهرت الأبحاث البلاغية التي تزن العمل الأدبي كله من جهاته المتعددة، ويبدو أن اتصال هذه الدراسات على تنوعها ونضجها كان بالكتب الدينية أسبق، وبالكتب الدينية الشرقية ذا أولية سابقة، ولعلك قد تبينت ذلك مما نقلناه إليك من قبل والذي يدل على أن النحو الهندي أسبق من النحو اليوناني وأن البحث عن صفاء التعبير وقوته وسلامته ووفائه بالمعنى كان من بين الأبحاث التي تصدى لها النحو الهندي وتعمق في درسها ووصل فيها إلى قواعد مقرره أخذ بها الهنود أنفسهم فيما كتبوا وكانت ميراثاً تلقوه عن قدمائهم بالإنماء والرعاية.

وليس غريباً أن تعني البيئات الشرقية بهذه الدراسات، وأن يتعاون أصحابها على إنضاجها وأن يصلوا في ذلك إلى سبق اليونان وان يكون الاسكندر قد دهش أو دهش من كان معه من العلماء والمفكرين لما رأوا من تقدم النحو الهندي وقوته– فلقد عرفت مما أشرنا إليه من قبل أن النحو الهندى قد نشأ لحماية الفيدا من اللحن وليكون وسيلة الهنود إلى فهم الإعجاز الفيدي وبيانه، ذلك الإعجاز الذي قال به البراهمة واختلفوا في تناوله على النحو الذي

وجدناه في البيئة الإسلامية المتكلمة، وقد ربطوا بهذا الاعتبار بين ألفاظ الفيدا وبين الأسرار الدينية واتخذوا من جرسها وائتلافها في النغم وصورها الصوتية دليلاً يصلون به إلى أسرار دينية خاصة.

وبهذا كله كان الإعجاز الأدبي في الكتب الدينية الشرقية وبخاصة الفيدا حافزاً لأصحابها على إنضاج هذا اللون من الدراسات الأدبية واللغوية وهم بذلك ناهجوا سبيلها الأولى ولكنا نرى مؤرخي الحياة العقلية والأدبية من المسلمين يردون الأمر في تطور البحث الأدبي البلاغي عند العرب إلى أرسطو وحده، ويعتمدون في ذلك على الترجمات المختلفة التي حولت في البيئة الإسلامية– لما كتبه أرسطو، ويبدوا أن سبب ذلك مرده إلى أن حركة الترجمة التي ازدهرت في عصر العباسيين كانت تقوم غالباً على التراث اليوناني الذي ذاعت دراسته في هذه البيئة من قبل. ولم يلفتهم ذلك إلى أن هذه الآثار اليونانية لم تعد يونانية خالصة وإنما أصابها كثير من التغيير والتعديل حتى تصبح غذاء عقلياً ملائماً لهذه البيئات الجديدة. ولهذا أرى أن البلاغة العربية ليست يونانية خالصة وليس أثر أرسطو فيها بأشد من أثر البيئات الشرقية الأخرى بل لعلها كانت مزاجاً من كل هذه النظريات الأدبية المتفننة التي عرفت واشتهرت فيها، وربما كان أثر بلاغة المشارقة أقوى وأشد، فإنك لترى أن البلاغة العربية قد لبثت تعالج جزئيات مفردة، تهيئ لنوع من الزخرف الذى يكسب الكلام طلاوة ورواء دون أن تصل في ذلك إلى قول يحدد نظرية النظم كما حددها عبد القاهر. الذي أراه أن هذه النظرية هندية خالصة استعيرت من الهنود لتكون وسيلة العرب إلى بيان إعجاز القرآن والكشف عن خصائص أسلوبه المعجز ولعل مما يؤيد ذلك أن ما كتبه "بانيني" يتفق وما قال به عبد القاهر إذ نراه يتحدث عن النظم وصلته بمعاني النحو وأن الإعجاز الأدبي إنما يحدث نتيجة

لائتلاف هذه المعاني وتساوقها ائتلافاً يهيء لخصائص تكسب الكلام أصالة أدبية يتسامى بها عن مألوف الحديث، ومن الجائز أن يكون عبد القاهر فيما كتبه قد استنفاد من البلاغتين الهندية واليونانية، فإنا نعرف أن عبد القاهر قد استعان في بحثه البلاغي بما كتبه الباقلاني ونحن إذا تلسمنا أصول البحث البلاغي عند الباقلاني وقارناً بينه وبين غيره من سابقيه وجدناه يتسم بسمات خاصة محدده إذ يكشف فيه عن وجوه إعجاز القرآن ويحاول في بيان ذلك أن يقارن بين صنيع القرآن وبين الصور الأدبية الممتازة التي عرفها العرب في الجاهلية والإسلام، وهو من أوائل الذين وضعوا مذهب الصنعة والتصنع والمؤيد له بكثير من الشواهد والأمثلة؛ كما أنه تكلم عن النظم وحاول أن يحدده وأن يبين عن الأصول التي يستند إليها حتى يكون معجزاً يفوق الطاقة الإنسانية المتأدبة. والباقلاني قد امتاز بين المتكلمين الاسلاميين بالاتصال بالفلسفة الشرقية والتأثر بها والاستفادة منها في تأييد العقائد وتشقيق القول في علم الكلام حتى اتخذت عند الأشاعره– مقررات دينية لابد منها عند التدين. ولست بمستطيع القول بأن هذه وتلك آثار يونانية عاشت في هذه البيئة وتأثر بها الباقلاني إذ لاشك أن هذه الفلسفات لم تكن يونانية خالصة ، وإنما كانت مزاجاً من الشرق والغرب، التقت وانصهرت وتكونت منها صورة خاصة لفلسفة جديدة تلائم العقل الشرقي وتوافق روحه وتتفق وماضيه البعيد في تأملاته وروحيته وتعقله.

ويبدو أن الباقلاني وقد عرفت مكانته في علم الكلام والعقائد وتأثره بالفلسفات الشرقية– قد عرف فيما عرف من آثار هؤلاء القوم نظرية النظم إذ كانت هذه النظرية قد اكتسبت عندهم لو نادينيا ربطوا به بين الألفاظ والأسرار الدينية، ولعل هذا يكشف لنا في وضوح– عن أسباب النزاع بين

المعتزلة وغيرهم في صفة الكلام وأن المعتزلة لم يكونوا في هذا يونانيين وإنما كانوا شرقيين استجابوا لتأثرهم بالفلسفة الهندية التي كانت تشتمل على نظرية النظم لارتباطها بالأسرار الدينية. ويبدو أن أثر البلاغة الهندية كان في البلاغة الكلامية أقوى ما دامت هذه البلاغة تعيش لخدمة الإعجاز القرآني، ولم يكن من وكدها أن تتصل بالحياة العامة وأن تهيىء الأدباء لخدمة الحياه في صورها المختلفة، ثم تخلصت من هذا الإطار الذي عاشت فيه واتصلت بالحياة بعد ولعل هذه القولة التي أطلقها الجاحظ في القرن الثالث والتي يقرر فيها ان المعاني مطروحة في الطريق وإنما يتفاضل الناس في النظم– قولة هندية خالصة تؤيد أن الإعجاز الأدبي إنما يكون في النظم وحده.

وعلى هدي ما قررناه نقول أن أدبية القرآن المعجزة قد اقتضت منذ أعصر مبكرة تفسيره تفسيراً أدبياً يوائم بين إعجازه وبين الأسلوب العربي في التعبير عن مقاصده ومعانيه ويكشف عن وجوه إعجازه بيد أن هذا التفسير قد نشأ أول الأمر في جو كلامي خالص، فقد كان المعتزلة يتجهون في تفسير النصوص المتشابهة اتجاهاً أدبياً ويحاولون أن يؤولوها بهدى ما يشير إليه استعمال العرب لها في أشعارهم التي وصلت إلينا وهم بذلك من أوائل الذين نهجوا الطريقة التمثيلية في التفسير وهذه الطريقة كانت قد عرفتها البيئات الشرقية قبل أن يعرفها اليونان، وإن كانت قد تأثرت فيما بعد بالنظرة الفلسفية اليونانية التي زادتها عمقاً ودقة. ثم شاعت هذه الطريقة في التفسير وعاونت على وجود معاجم خاصة بالمادة اللغوية في القرآن كما فعل الراغب، كما كانت من بين العوامل المساعدة على تطور نظرية النظم عند عبد القاهر، وربما كان في تفسيرات المعتزلة التي لم تصل إلينا بيان أو فى عن منهجهم في تطبيق هذه النظرية على النص القرآني.

وتظل الأدبية القرآنية ومحاولة الكشف عنها موضع صراع كلامي بين أصحاب المقالات حتى بعد ان تبدد شمل الاعتزال وانتصر التسنن وقد ظهر أثر ذلك واضحاً في تفسير الزمخشري، وأن كان المتسننة لم يتركوه دون نقد حتى من كان منهم متحرر الفكر والرأي بصيراً بالأديان وطرائقها في الهداية كابن خلدون. ثم تتبدل طرائق الحياة وسنن الاجتماع ويصيب الجماعة الإسلامية ما يصيبها فتتصل بثقافات وحضارات أخرى وعند ذلك يراد درس القرآن على منهج أسلم وطريقة أقوم تساير الحياة في تقدمها واتساع معارفها فيشير مُحَمَّد عبده إلى شيء من ذلك ويتقدم الأستاذ أمين الخولى فيضع أصول هذه الطريقة ويمهد سبيلها ويدعو المتأدبين إلى أن يكون رائدهم في درس القرآن أنه كتاب العربية الأكبر.

خاتمة

تلك هي اتجاهات التطور التي قام عليها تفسير القرآن في الإسلام وبذلك نكون قد أشرنا إلى أصول المنهاج التي عرفت فى تفسيرات الكتب المقدسة السابقة على القرآن وإلى ما عرف منها في الإسلام. وقد رأينا أن حركة التطور التي ظهرت في أول هذه المناهج هي نفسها الحركة التي ظهرت في تطور أصول المناهج في تفسير القرآن. فقد بدأ التفسير كما رأينا بمحاولة استخراج الأحكام العملية منها وقد أشرنا إلى بيان ذلك كما أنه اعتمد على مرويات البراهمة وقد ذكرنا كلمة شنايدر كما اعتمد التفسير في كتاب الموتى على الرواية أول الأمر. كذلك قام التفسير في الأفستا على الرواية أيضاً ثم قام التفسير في الكتاب المقدس على المرويات حتى أن أصحاب النظريات في التفسير من رجاله لم يغفلوا الاستعانة بالأثر في فهم النص مضافاً إلى المعارف الأخرى. ولقد كانت حركة جمع التلود سواء أكان بابليا أم أورشليميا إنما هي جمع للأحكام العملية التي يمكن استخلاصها من التوراة على أيدي رجال الدين. ولذلك نرى أن طائفة المفسرين للتوراة تأتي بعض طبقة الأحبار الذين هم رجال الفقه، وكانت طائفة المفسرين تسمى بالعبرية آمورائيم ومعناه بالعبرية "المترجمون" لأن مهمتهم إنما كانت شرح المشنى. وتقع فترة حياتهم بين سنتى **٣٦٧٩** إلى **٤٢٣٤** حيث تم تأليف اليهود للتلمود. ثم يبدأ بعد ذلك دور الأحبار المعروفين باسم ربانان "سيفورائيم" ومعناها بالعبرية "المفسرون" فكانت لديهم طائفتان طائفة المترجمين وطائفة المفسرين. والأولون هم شراح المشنى والآخرون هم شراح التوراة. وكذلك كان هذا في الإسلام.

فكانت طائفة الفقهاء هى أول المفسرين ظهوراً وكانت التسمية الغالبة عليهم كلمة "فقيه" ثم تطور التفسير في هذه الكتب جميعاً فظهرت النظرية الرمزية في الكتاب المقدس وقد مهد لظهورها عوامل كثيرة أهمها تلاقي الأديان– شرقية كانت أو غربية– في الاسكندرية وتفاعل هذه الأديان بعضها ببعض وظهر نظيرها في الإسلام، فكان الاتجاه إلى المعاني الأربعة في فهم الكتاب المقدس هو عين الاتجاه الصوفي في الإسلام مع اشتراك الجميع في القول بأنه لابد من الآثار النقلية في فهم النص الدينى. كما عرفت المحاولات التي بينا القول فيها من وصل العلم والفلسفة بالتوراة بما كذلك عرفت في الإسلام. وقد ذكرنا آنفاً كلمة الأستاذ شنيدر التي وصف فيها المحاولة التي قام بها فيلو الفيلسوف اليهودي في تفسير التوراة من محاولة الجمع بين التوراة والفلسفة اليونانية وقد عرف هذا الاتصال أيضاً في تفسير الفيدا يقول الأستاذ شنيدر[1] ما ترجمته "أن ثقافة الهنود كانت في صورتها الأخيرة قانوناً بمعنى أنها كانت صورة مقدسة لكل المعارف وهي بذلك كانت ديناً صحيحاً كنظيره من الديانات اليهودية والفارسية كما كانت سلفاً في صورتها الأخيرة قانوناً بمعنى أنها كانت صورة مقدسة لكل المعارف وهي بذلك كانت ديناً صحيحاً كنظيره من الديانات اليودية والفارسية كما كانت سلفاً فكرة منظمة تنظيماً منطقياً عن العالم، وهي تنفسم إلى فلسفة وإلى علوم مختلفة كما كان ذلك عند اليونان. ولقد كان البراهمة هم المبرزون الأولون في هذا المعارف، فقد كانوا رجال دين متفلسفين وشراحاً للكتاب المقدس كالربانيين ومكتشفين علماء كالفلاسفة اليونانيين وتائبين صوفيين. وما دام البراهمة كانوا على هذه الصورة التي رسمها الأستاذ شنيدر، والتفسير صورة لصاحبه فلا ريبد في أن تفسيراتهم للفيدا كانت متلونة

---

(١) المصدر السابق ص٧٦٦.

بألوان شخصياتهم. ثم تظهر الطريقة التمثيلية في فهم الكتاب المقدس وتتخذ لها مكاناً سوياً من الأرض وهي مدرسة انطاكيه وتظهر الطريقة التمثيلية عند المعتزلة وأن كان ثمة فرق بين الطريقتين كما يهييء لظهورها دراسات أدبية واسعة رأينا بعضاً منها في رجال الكتاب المقدس ورأيناها كلها في الإسلام فلقد كان المعتزلة الرائد الأول في درس البيان العربى ولم يكن هذا خاصاً بالكتاب المقدس ثم القرآن وحدهما، بل حاول البراهمة شيئاً من الدراسات الأدبية وتقرير قواعدها لدراسة التفسير الديني فيقول الأستاذ شنيدر[١] ما ترجمته "أما العلم المهم المضبوط حقيقة فهو النحو وهو العلم الذي لم يتأثر بالنحو اليوناني، وإذا كان بانيني فقيه اللغة الهندى القديم معاصراً لناندا فإن النحو حينئذ كان علماً منظماً وفي طريق اكتماله حينما ذهب الاسكندر إلى الهند. وقد يكون هذا صحيحاً لأن علم النحو عند الهنود إنما نشأ للحاجة إليه في تفسير الفيدا وكانت مهمته هي إيضاح الكلمات وتقرير أصول الأفعال في الكلمات المركبة والمتأثرة بغيرها وشرح الكلمات القديمة وطرق التعبير القديمة أيضاً، ولم يكن موضوعه الجملة وأجزاءها ولا رعاية المنطق في ترتيب الفكرة ولا قوة التعبير بل موضوعه الكلمة وصورها ومعانيها في الوحي المقدس ومن أجل ذلك فإن القوة المنطقية للهنود كانت متكافئة، وبمثل هذه الأعمال المقدسة أحس الناس بما لقيه أصحابها من العنت في الوصول إليها وأجادتها، بغيرتهم الدينية قام رجال اللغة منهم فوضعوا أدوات للشرح تناسب تدرج حياتهم. فكان النمو الأخير لكل الأعمال اللغوية لكي يواجهوا هجمات الملحدين الذين قالوا أن الفيدا لا معنى لها أو أنها غامضة أو ليست لها قيمة فإن النص الفيدي منذ القرن الخامس قبل الميلاد إلى ما بعده يجب أن يفسر بمناقشة كل كلمة على حدة وصلتها

---

(١) المصدر السابق ص٧٦٦-٧٧٦.

بالكلمات الأخرى المرتبطة بها وبهذه الطريقة تدرج الهنود إلى وضع المعاجم اللغوية ثم يذكر شنايدر بعض الذين نهوا بمثل هذا العمل. وما حدث في تفسير الفيدا قريب مما حدث في الإسلام.

ويلاحظ أن التدرج التاريخي كان له أثره في تأثر الأديان بعضها ببعض وإلى هذا المعنى يشير Radhakrishnan فيقول ما ترجمته "ومنذ ذلك الوقت كانت الاسكندرية في هذه الفترة ملتقى الشرق بالغرب، فقد نشأت بينهما صلات تجارية قوية وحينما اختار الاسكندر مصر مقرا لمدينته التي خلدت اسمه فإن الاستعداد لامتزاج الثقافات الغربية بالشرقية كان قد بدأ، وقد ظلت الاسكندرية طوال ألف سنة مركزاً للنشاط التجاري والثقافي لأنها كانت ملتقى لليهود والسوريين واليونان، كما كانت أيضاً إحدى الأماكن التي يلتجيء إليها اليهود. ثم يقول "أن الحقائق التي تتصل بالنشأة الدينية للمسيحية ونموها جد خطيرة ولذا فإن الرأي الشخصي فيها يقال بكثير من التحفظ، ذلك لأن أغلب الأفكار الدينية الهندية والأساطير الهندية أيضاً كانت معروفة جيداً في المحيطات التي نشأت فيها الأناجيل المسيحية أما الدين اليهودي فيمكن فهمه جيداً إذا تنوولت أصوله مقرونة بمعرفة الآثار التي ليست بمحض سامية على فلسطين وسوريا فإن المجموعات الإيرانية والهندية التي عبدت آلهة الفيدا متراً وفارونا واندرا وسواها قد وجدت آثارها في شمالي سوريا في الألف الثانية قبل الميلاد، كما وجدت آثار لآلهة الرجفيدا في الأناضول وغيرها. وأن أى تفسير أو محاولة للتأويل في الديانة اليهودية تجهل البيئة الكلية التي نشأت فيها لتفسير ضيق خطر، فإنه قبل مائتي سنة قبل المسيح كانت البوذية قد استقرت في فلسطين وعرفت أصولها وما ذكرناه من هذه النقول المختلفة يدل دلالة واضحة على تأثر الأديان بعضها ببعض تأثيراً كان له خطره في المحاولات التي قام بها

أصحابها والداعوان إليها في تفسيرها.

وبذلك كانت درجات التطور التي شهدناها في تفسيرات الكتب المقدسة السابق على القرآن هي نفس الدرجات التي تطور فيها تفسير القرآن ويبين ذلك أن التفسير كان ظاهرة مشتركة في جميع الأديان وأنه قد سار على خطوط واحدة فيها جميعاً، وذلك ما أردنا إليه الوصول بعد طول الدرس ومعاناة البحث مع الترقب المتيقظ التام للأبحاث الجديدة التي يصدرها علماء المشرقيات والأديان للانتفاع بها فيما نعانيه من هذا البحث، مع ما فى هذا البحث نفسه من جفاف وصلابة لا يبعثان على العمل ولا يحضان على السير في طريق إكماله ولكنه تيسير الله.

الكتاب الثاني

المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن

تأليف

اجنتس جولد تسيهر

ترجمة

د. علي حسن عبد القادر

المرحلة الأولى للتفسير

١

تمهيد

ينطبق على القرآن الكريم إلى حد بعيد ما قاله المصلح الديني بتَرْوِرْ نْفِلْسْ عن الإنجيل: "كل يبحث عن رأيه في هذا الكتاب المقدس، وكل واجد فيه ما يبحث عنه".

ففي مجرى التاريخ الإسلامي، كانت كل حركة فكرية، تحاول أن تجد لها في النصوص المقدسة ما يبررها، ويجعلها موافقة للإسلام، وللوحي النبوي، وبهذه الوسيلة وحدها، كانت تستطيع أن تجد لها مكاناً في الدين، وأن تدعي لها حقاً فيه.

وهذه الجهود التي اعتمدت على الشرح والتأويل فيما حاولت من التوافق مع الدين، كانت المنبت الأول لوجوه النظر المختلفة في "التفسير"، الأمر الذي ما لبث أن أصبح ميداناً بعيد المدى للتسابق في هذا العمل. وسنصور في هذه المحاولة الآتية هذا كله؛ لنعرف بأي شكل، وبأية طريقة، سعت هذه الطرق الإسلامية المختلفة إلى أغراضها، ومدى ما صادفته من نجاح.

التفسير والقراءات

والمرحلة الأولى لتفسير القرآن، والنواة التي بدأ بها، تتركز في القرآن نفسه، وفي نصوصه نفسها، وبعبارة أوضح: في قراءاته، ففي هذه الأشكال المختلفة نستطيع أن نرى أول محاولة للتفسير. وهذه القراءات المختلفة تدور حول المصحف العثماني، وهو المصحف الذي جمع الناس عليه خليفة المسلمين

عثمان بن عفان (ﷺ)، وأراد بذلك أن يرفع الخطر الذي أوشك أن يقع في كلام الله (تعالى) في أشكاله واستعمالاته. وقد تسامح المسلمون في هذه القراءات، واعترفوا بها جميعاً على قدم المساواة، بالرغم مما قد يفرض من أن الله (تعالى) قد أوحى بكلامه كلمة كلمة، وحرفاً حرفا، وأن مثله من الكلام المحفوظ في اللوح، والذي ينزل به المَلَك على الرسول المختار يجب أن يكون على شكل واحد، وبلفظ واحد. وقد عالج هذا الموضوع بتوسع "نولدكه" في كتابه "تاريخ القرآن".

سبب ظهور القراءات

والقسم الأكبر من هذه القراءات يرجع السبب في ظهوره إلى خاصية الخط العربي؛ فإن من خصائصه أن الرسم الواحد للكلمة الواحدة، قد يقرأ بأشكال مختلفة؛ تبعاً للنقط فوق الحروف أو تحتها، كما أن عدم وجود الحركات النحوية، وفقدان الشكل في الخط العربي، يمكن أن يجعل للكلمة حالات مختلفة من ناحية موقعها من الإعراب؛ فهذه التكميلات للرسم الكتابي، ثم هذه الاختلافات في الحركات والشكل، كل ذلك كان السبب الأول لظهور حركة القراءات فيما أهمل نقطه أو شكله من القرآن؛ ولبيان هاتين الحقيقتين نذكر هنا بعض المثل:

القراءات والنقط

فمن أمثلة القراءات التي كان سببها عدم النقط ما جاء في سورة الأعراف آية ٤٨: "وَنَادَى أَصْحَابُ الأَعْرَافِ رِجَالاً يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُم قَالُوا مَا أَغْنَى عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ" بالياء الموحدة وفي قراءة "تستكثرون" بالثاء المثلثة، وفي آية ٥٧ من هذه السورة: "وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ" بالباء. وفي قراءة: "نشرا" بالنون. وفي آية ١١٤

من سورة التوبة: "وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لأَبِيهِ إلاَّ عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ" بالياء المثناة التحتية، وفي قراءة غريبة لحماد الراوية: "أبَاه" بالباء الموحدة. وفي آية ٩٤ من سورة النساء تظهر– على الأخص– هذه الظاهرة في كل الحروف تقريبا: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا ولا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا". وفي قراءة: "فتثبَّتوا" ورسم هذه الكلمة "فتثبتوا" محتمل للقراءتين. ولا يوجد في هذه القراءات من ناحية المعنى العام أو الاستعمال الفقهي– على الحقيقة– فرق يذكر. وقد يوجد شيء من هذا في الموضع الآتية:

فمثلاً آية ٥٤ سورة البقرة– حيث يدور الحديث حول غضب موسى عندما علم باتخاذ بني إسرائيل لعجل من ذهب–: "يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِاتِّخَاذِكُمُ العِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" فقوله (تعالى): "فَاقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ" معناه اقتلوا بعضكم بعضا، أو كما يعطيه ظاهر اللفظ: فاقتلوا أنفسكم بأنفسكم، وهو متفق مع ما وقع فعلا، كما في المصادر اليهودية. وقد رأى بعض شيوخ المفسرين (قتادة البصري المتوفى سنة ١١٧هـ) أن الأمر يقتل النفس أو قتل العصاة، من القسوة والشدة بحيث لا يتناسب مع الفعل، فقرأ: "فأقيلوا أنفسكم" أي حققوا الرجوع والتوبة من الفعل بالندم على ما فعلتم. وفي هذا المثال نرى وجهة نظر موضوعية كانت سبباً أدى إلى القراءة المخالفة، على الضد من القراءات السابقة التي كان الاختلاف فيها أمراً شكلياً. وتتجلى هذه الظاهرة– أيضاً– في الآيتين ٨، ٩ من سورة الفتح، حيث يخاطب الله النبي قائلا: "إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا. لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً" فقرأ بعضهم بدلا من "وتعزروه" بالراء:

"وتعززوه" بالزاى، من العزة والتشريف. وإني أرى في الانتقال من تلك القراءة إلى هذه القراءة أن شيئاً من التفكر في تصور أن الله قد ينتظر مساعدة من الإنسان قد دعا إلى ذلك. حقا إنه قد جاءت في القرآن آيات بهذا المعنى (سورة الحج: ٤٠ ومحمد: ٧ والحشر: ٨ وغيرها)، بيد أن اللفظ المستعمل في هذه الآيات وهو (نصر) يقوم على أساس أخلاقي تهذيبي، والتعبير بعزر بتعبير حاد، يقوم على أساس من المساعدة المادية. وقد جاء الشيء الكثير من القراءات فيما يتصل بهذا الرسم (ب) من حيث نقطه، فيكون تاء أو ياء، وإن كان ذلك لا يؤدي إلى تغيير ذي أهمية في المعنى.

القراءات والشكل

وهنا نتناول دائرة الاختلاف في الحركات في المقطع الواحد، مما نشأت عنه قراءات تتصل بالناحية الإعرابية وحدها، ففي سورة الحجر آية ٨: "مَا نُنَزِّلُ المَلائِكَةَ إلاَّ بِالْحَقِّ ومَا كَانُوا إذًا مُّنظَرِينَ" فاختلفت القراءات في (ننزل) وتبع ذلك الاختلاف في كيفية نزول الملائكة، فبعض يقرؤها: "ننَزِّل الملائكة"، وبعض يقرؤها: "تَنْزِلُ الملائكة"، وآخر يقرؤها: "تُنْزَل الملائكة"؛ وذلك على معنى أننا ننزلها، أو أنها هي التي تنزل، وهذه كلها قراءات ترجع إلى أقاليم مختلفة.

وقد تجيء– أحياناً– مع هذه الاختلافات في الحركات تغييرات في المعاني ذات صفة قاطعة، مثل آية ٤٣ من سورة الرعد "ومَنْ عِندَهُ عِلْمُ الكِتَابِ". وفي قراءة أخرى: "ومِن عِنده عِلْمُ الكتابِ". وهناك قراءة ثالثة: ومِن عِنْدِهِ عُلِمَ الكتّابُ". والمعنى مختلف اختلافاً ظاهراً.

وتظهر– أحيانا– اختلافات فقهية من اختلاف الحركات الذي يرتبط ببناء الجملة في الآية القرآنية، والمثال " اغْسِلُوا وجُوهَكُمْ وأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ

وامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وأَرْجُلَكُمْ إلَى الكَعْبَيْنِ"، فالشيعة تجوز مسح الرجلين بدلا من غسلهما، بناء على تعليق (وأرجلكم) بقوله تعالى: (وامسحوا) أي أمسحوا بأرجلكم؛ على حين أن غيرهم يجعله متعلقا على طريق المفعولية تعلقا مباشراً بقوله تعالى: (فاغسلوا) أي اغسلوا أرجلكم.

الزيادات التفسيرية

وهناك نوع آخر من الروايات يظهر في هذه الدائرة، ونعني به (الزيادات التفسيرية) التي تجيء من التعليق على النص عندما يكون هناك غموض، فتساعد هذه الزيادات على تحديد المعنى.

أما فيما يتعلق بهذه "الزيادات" نفسها، فلم يتضح بعدُ هل هي من الأصل نفسه؟ أو أنها ليست منه، وكان القصد منها مجرد الشرح والتفسير، فاعتبرها بعض المتأخرين على أنها من الأصل؟ وتبريراً لهذا العمل، روى عن الصحابة أنهم أجازوا ذلك "جواز إثبات بعض التفسير على المصحف وإن لم يعتقدوه قرآنا".

ابن مسعود وأبي بن كعب

ويتجلى هذا النوع– على الأخص– فيما روي عن الصحابيين المعروفين اللذين ترك المحافظون مصحفيهما وما يحتويانه من بعض السور، وهما عبد الله ابن مسعود، وأبيّ بن كعب. وقد اتخذ النصارى من قراءة الأول حجة في جدالهم في صحة القراءة المشهورة( ) وبالرغم من الاختلاف الذي تحتوي عليه مصاحفهما، والذي لا يقف عند حد الاختلاف في الحروف والحركات والكلمات، فإنهما قد تمتعا بمكانة عظيمة، من ناحية أنهما أحسن الصحافة قراءة، بشهادة النبي ﷺ لهما بذلك، وكان أبي بن كعب من كتّاب الوحي، وكان

أقرأ الصحابة كما جاء في الحديث، فكان- بطبيعة الحال- من أعرف الناس بالوحي. وقد سمع عبد الله بن مسعود من النبي ﷺ سبعين سورة وهو شاب؛ وكان هو الذي يفشي القرآن بين المشركين في مكة. وقد جاء في الحديث الصحيح تفضيل هذين الصحابيين وآخرين من الصحابة: "تعلموا القرآن من أربعة: عبد الله بن مسعود، وسالم مولى أبي حذيفة، وأبّي بن كعب، ومعاذ بن جبل" وقد أعترف مجاهد المحدث المعروف بقيمة قراءة ابن مسعود حين يقول: "لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود لم أحتج إلى أن أسأل ابن عباس في كثير من القرآن مما سألت". وفي الحق أن ابن عباس رفض قراءة أبّي بن كعب؛ فقد جاء أنه كان يتعلم منه، ولكنه رفض أن يتبعه.

وقد رويت عن ابن مسعود بعض عبارات شديدة بصدد ما خولف فيه من القراءة العثمانية؛ حيث قد اتخذ غيره لجمع القرآن ممن لا أهلية له لذلك العمل؛ فإن زيد بن ثابت الذي كلف بجمع القرآن، وفوّض إليه إثبات القراءة كان طفلاً يلعب مع الصبيان، في الوقت الذي كان فيه ابن مسعود يحفظ من فم النبي سبعين سورة من القرآن، وفي بعض الروايات: "لقد أسلمت وزيد بن ثابت في صلب رجل كافر". فكيف يصح أن تترك قراءته التي تلقّاها عن الرسول مباشرة مع كل ما ذكر، مما يجعل لقراءة زيد قيمة أدنى من قيمة قراءته؟ ويمكن أن يتبين لنا اعتبار الناس لروايات هذين الشيخين، واعترافهم بها من هذه الظاهرة، وهي أن بعض المتأخرين الذين حاولوا أن يبرروا موقف عثمان في الأمور التي أدعى عليه أنه خالف فيها، عدوا من هذه أيضاً مخالفته بإحراقه لمصحفي هذين الصحابيين الصالحين، وإلقائه بهما إلى النار، فبرَّروا ذلك بسبب جرئ، وهو أن ذلك كان من أجل أن عثمان ولي الوليد بن عقبة على الكوفة، وعزل ابن مسعود عنها. وقد كان الوليد لا يسير على وفق رغبات الفقهاء

وذوقهم، فأثار ذلك عبد الله بن مسعود، فألقى في ذلك خطبا مثيرة ضد عثمان، كما خطأه في مسألة نفي أبي ذر؛ وقد ذكرت هذه القصة من بين تخطيئاته له إحراقه لمصحفه، ومع هذا فلم يكن هذان الصحابيان هما وحدهما اللذان أبعدت مصاحفهما، بل إنه قد أبعدت مصاحف أخرى لغيرهما.

أمثلة في الزيادات

فمن ذلك آية ٥٠ من سورة آل عمران "وجِئْتُكُم بِآيَةٍ" (القراءة المشهورة بآية) مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ [من أجل ما جئتكم به] وَأَطِيعُون [فيما دعوتكم إليه]". فهذه الزيادات المذكورة بين الأقواس قد رويت عن ابن مسعود، وهي تبدو بالنسبة للأصل القرآني من قبيل الإضافات، وفي آية ٦ من سورة الأحزاب (النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ... وأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ) وزاد ابن مسعود– تمكينا للمعنى مكان النقط: (وهو أب لكم)، وفي آية ٢١٣ من سورة البقرة: "كَانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيّينَ مُبَشِّرِينَ ومُنذِرِينَ وأَنزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ" فقرأ هذان الصحابيان– للتوفيق المنطقي– هذه الآية هكذا: كان الناس أمة واحدة [فاختلفوا]. ومن الزيادات التي تنسب إلى عبد الله بن مسعود ما جاء في آية ٧ من سورة المجادلة– وهي من الزيادات التي لم تقبل من الناحية الدينية–: "مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاثَةٍ إلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ ولا خَمْسَةٍ إلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ ولا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ ولا أَكْثَرَ إلاَّ هُوَ مَعَهُمْ [إذا أخذوا في التناجي]"؛ فهذه الزيادة بين القوسين يمكن أن يكون في إثباتها أن يظن أحد أن الله لا يكون معهم إلا في وقت التناجي، والله (تعالى) معهم قبل أن يهموا بذلك.

وفي سورة البقرة آية ١٩٨– عند الكلام على تنظيم أمور الحج–: "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ"، فليس من شك في أن المراد بهذا إنما

هو الأذن في تعاطي التجارة في أشهر الحج، الأمر الذي كان موضوعاً لشك بعض الناس، وكانت التجارة هي المصدر المهم لأهل مكة، فأضيفت هذه الزيادة: [في أسواق الحج].

وفي سورة البقرة آية ٢٣٨: "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاةِ الوُسْطَى" وقد حصل اختلاف واسع في تعيين الصلاة الوسطى بين الصلوات الخمس، وحاول بعضهم أن يجعلها صلاة الصبح، أو صلاة الظهر، وقد رأى أغلب المفسرين القدامى أن المراد بها صلاة العصر؛ لما لهذا الوقت من أهمية كبيرة، وهي فكرة دخلت إلى الإسلام: (فرضت على من كان قبلكم فضيَّعوها).

ولحماية هذا الرأي بين الآراء الأخرى، استدل أصحاب هذا التفسير بقراءة أخرى، فحكوا عن مولاة لعائشة– وقد ذكر اسمها توثيقا لذلك (حميدة بنت أبي يونس)– أنها قالت: أوصت عائشة لنا بمتابعها، فوجدت في مصحف عائشة: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى [هي العصر] وقوموا لله قانتين". كما روى– أيضاً– أن أم حميد بنت عبد الرحمن سألت عائشة عن الصلاة الوسطى. فقالت: كنا نقرؤها في (الحرف الأول) على عهد رسول الله ﷺ "حافظوا على الصلوات والصَّلاة الوسطى [صلاة العصر] وقوموا لله قانتين" كما روي أيضاً– ويظهر أن ذلك كان أول الأمر من قبيل الوضع ثم أصبح صحيحا موثوقاً به– أن حفصة زوج النبي أمرت رجلا يكتب لها مصحفا، فقالت: إذا بلغت هذا المكان فأعلمني، فلما بلغ: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى" قالت: اكتب "صلاة العصر"؛ فإني سمعت ذلك من رسول الله ﷺ. وقد روى آخرون– ممن رأي أن الصلاة الوسطى غير صلاة العصر– رواية أخرى تناقض هذه الرواية: (عن ابن أبي رافع عن أبيه– وكان مولى لحفصة– قال: استكتبتني حفصة مصحفا وقالت لى: إذا أتيت على هذه الآية

فأعلمني، حتى أمليها عليك كما أقرأنيها، فلما أتيت على هذه الآية: "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاةِ الوُسْطَى" أتيتها، قالت أكتب: "حافظوا على الصلوات والصَّلات الوسطى [صلاة العصّرِ]"- بالعطف الذي يدل على المغايرة- فلقيت أبيّ بن كعب أو زيد بن ثابت فقلت: يا أبا المنذر، إن حفصة قالت كذا وكذا. قال: هو كما قالت.. الخ). ولكي يصلوا إلى أقصى جهودهم في الاستدلال على أنها صلاة العصر رووا خبرا عن البراء بن عازب قال: نزلت هذه الآية: "حافظوا على الصلوات وصلاة العصر" قال: فقرأتها على عهد رسول الله ﷺ ما شاء الله أن نقرأها، ثم إن الله نسخها فأنزل: "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاةِ الوُسْطَى وقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ".

وقد نظم القرآن في آية ٨٩ من سورة المائدة كفارة اليمين اللغو حيث يقول الله تعالى: "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ" وهنا اختلف المتقدمون في صيام هذه الأيام الثلاثة: هل يجب تتابعها؟ أو أن التتابع في صومها لا يشترط؟ فأما مذهب أبي حنيفة فإنه- متفقاً في ذلك مع كثير من المحدثين القدامى- يشترط التتابع في هذه الأيام الثلاثة، وأن الكفارة لا تتم عند تفريق هذه الأيام، وتساهلت بعض المذاهب الأخرى في ذلك. وقد اعتمد أصحاب المذهب الحنفي على أن ذلك متفق مع قراءة أخرى جاءت فيها هذه الزيادة المفسرة: "فصيام ثلاثة أيام [متتابعات]" وهي غير موجودة في القراءة المتواترة، ولكنها مروية ابن مسعود أبيّ بن كعب، كما جاءت بذلك الروايات عنهما (الطبري ج ٧ ص ١٨- ١٩).

القراءات والترادف

وهناك نوع بسيط من الروايات يصور لنا بعض الاختلاف الذي يظهر عند

التعبير عن المعنى الواحد بكلمات مختلفة (الترادف)، مثل ما جاء في سورة البقرة آية ٤٨، قرأ أبو السرار الغنوي بدلا من "نَفْسُ عن نَفِس": "نسمة عن نسمة"، ومثل هذا الاختلاف كان يجد قديما نظرة حرة في الحكم عليه؛ نظرا لعدم تغير المعنى، بل إنه كثيرا ما يساعد على توضيح المعنى، فيمكن استبدال كلمة غامضة بأخرى واضحة. وفي سورة المائدة آية ٣٨ جاء في حد السرقة: "والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا" فجاء السؤال أول الأمر عن أي الأيدي تقطع، فكان الجواب عن هذا السؤال موجودا في قراءة مروية عن ابن مسعود: "والسارقون والسارقات فاقطعوا إيمانهما".

وفي سورة الرحمن آية ٩ في الحكم على المطففين في الميزان: "وأَقِيمُوا الوَزْنَ بِالْقِسْطِ ولا تُخْسِرُوا المِيزَانَ"؛ فالتعبير "بالقسط" تعبير غامض، فقرأ بعضهم– وقد سمي هنا أيضاً ابن مسعود: "باللسان"؛ فإن إقامة لسان الميزان دليل على أن الوزن لم ينقص. وفي سورة مريم آية ٢٦: "إنِيّ نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ اليَوْمَ إنسِيًا" قرأ بعضهم: "صمتا: وقد روى عن أنس بن مالك: "صوماً وصمتا" وفي سورة الإسراء آية ٩٣: " وقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ... أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ" وهنا يقول مجاهد: كنا لا ندري ما الزخرف، حتى رأينا في قراءة ابن مسعود: "أو يكون لكَ بَيْتُ من ذَهب" (تفسير الطبري ج ١٥ ص ١٠٩). وفي سورة الكهف آية ٨٠: "وأَمَّا الغُلامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وكُفْرًا" وهي في مصحف عبد الله: "فخاف ربك أن يرهقهما طغيانا وكفرا" وهي في مصحف عبد الله: "فخاف ربك أن يرهقهما طغيانا وكفرا". ونظرا لأن الخطاب من الله (تعالى)، فمن الممكن أن يظهر لنا أن القراءات التي يجتنب فيها التعبير بعبارات لا تناسب الألوهية، لم تكن من السّائدة دائما؛ ففي القراءة المتواترة يتأرجح فاعل الخوف في شيء من الغموض

(فخشينا). وقد أرجعه أغلب المفسرين إلى الخضر (رفيق موسى)؛ ولكن القراءة الأخرى يظهر فيها- بوضوح- غير ذلك، وأن الخوف من الله (تعالى).

مخالفات جوهرية

وهناك- أيضاً- تغيير في الكلمات جاء في بعض القراءات، ولكنه ليس من هذا النوع السهل، الذي لا يرجع إلى تغيير جوهري، كالذي ذكرناه من المُثُل، التي لا يعدو الأمر فيها تفسير بعض المواضع المشكوك فيها، وإنما هو تغيير يتناول القراءة المتواترة بمخالفة شديدة، وأكثر هذه القراءات ترجع إلى ابن مسعود؛ ففي سورة الصافات آيتي ٤٥- ٤٦: "يُطَافُ عَلَيْهِم بِكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ * بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ" قال السدى: في قراءة عبد الله: "صفراء لذة للشاربين). وفي نفس السورة آية ١٣٣: "وإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ" قرأ ابن مسعود: "وإن أدريس- إدراس- لمن المرسلين". وفي نفس السورة آية ١٣٠: "سَلامٌ عَلَى إِلْ يَاسِينَ" وهي قراءة أهل مكة والبصرة والكوفة، وفي قراءة عبد الله بن مسعود: "سلام على إدراسين"، فكان ابن مسعود يقرأ الآيتين هكذا: "وإن إدريس لمن المرسلين" ثم يقرأ: "سلام على إدراسين" [قال الطبري: وفي هذه القراءة دلالة واضحة على خطأ قول من قال: عنى بذلك: سلام على آل محمد، ثم قال: فلا وجه- على ما ذكرنا من قراءة عبد الله- لقراءة من قرأ ذلك: "سَلامٌ عَلَى إِلْ يَاسِينَ".] (الطبري ج ٢٣ ص ٣٤، ٥٨، ٦١). وفي بعض الأحيان قد تؤدي القراءة إلى ترك معنى وإحلال معنى آخر مناقض له؛ فمن الأمور التاريخية الموجودة في القرآن ما جاء في أول سورة الروم: "غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ" وتفسير ذلك عند المفسرين، أن ذلك للرد على أهل مكة عند ما علموا انتصار الفرس على الروم (سنة ٦١٦)، وقد فرح المشركون بانهزام النصارى، وكانوا يميلون إلى

الفرس، وكان الأمر على عكس ذلك عند النبي ﷺ والمسلمين، الذين كانوا يميلون إلى أهل الكتاب، وأنه سينقلب الأمر بعد وقت قصير وينتصرون؛ وقد رأى المسلمون في ذلك دليلا على النبوة؛ لما فيه من تنبؤ النبي صلى الله عليه وسلم بانتصار "هركلييوس" على الفرس (سنة ٦٢٥) قبل حصوله، وإن كنا لا نعرف تحديد مثل هذه الوقائع التاريخية، والذي نراه أن المسألة كانت على وجه الرجاء، وأنه– وإن يكن الروم قد غُلِبوا الآن– فإنهم سَيَغْلِبون بعد وقت قصير.
ولكن قراءة هذه الآية على هذا الشكل لم يُتَّفَقْ عليها عند جميع القرَّاء؛ فقد قرأ أكثرهم: "غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ. فِي بِضْعِ سِنِينَ". بالبناء للفاعل، وأن ذلك يتعلق بانتصار الروم على بعض القبائل العربية بالشام. وأصحاب هذه القراءة يذكرون أن فيها تنبؤا للنبى بما حصل بعد تسع سنين بعد هذا الوحي من انتصار المسلمين على البيزنطيين.
ونحن نرى أن القراءتين متناقضتان في المعنى؛ فالغالبون في القراءة المشهورة هم المغلوبون في القراءة الأخرى، ومتعلق الفعل في قراءة على الفاعلية، وفي أخرى على المفعولية.

تحليل للقراءات

وأحب أن أهتم– هنا– ببعض ما ذكرته من هذه القراءات؛ لما فيه من طابع خاص ذي مبادئ جوهرية؛ فبعض هذه الاختلافات ترجع أسبابها إلى الخوف من أن تنسب إلى الله ورسوله عبارات، قد يلاحظ فيها بعض أصحاب وجوه النظر الخاصة ما يمس الذات الإلهية العالية أو الرسول، أو مما يرى أنه غير لائق بهذا المقام. وهنا تغيرت القراءات من هذه الناحية بسبب هذه الأفكار التنزيهية: ففي سورة آل عمران آية ١٨: "شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ والْمَلائِكَةُ وأُوْلُوا العِلْمِ..." فقد فُهم أن هناك ما يصطدم بشهادة الله نفسه على قدم

المساواة مع الملائكة وأولى العلم، فقرأ بعضهم: "شهداء الله" وبهذا يكون الكلام ملتئما مع الآية المتقدمة: " الصَّابِرِينَ والصَّادِقِينَ... شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إلاَّ هُوَ والْمَلائِكَةُ وأُوْلُوا العِلْمِ"؛ ولكن الحق أن هذا التغيير لم يكن أمراً سهلا في الآية ١٦٦ من سورة النساء: "لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ والْمَلائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا" مع أن الأمر فيهما واحد.

وفي سورة الصافات آية ١٢ ذكر الله لنبيه أن هؤلاء المشركين من أهل مكة ينكرون البعث بعد الموت، والنشور بعد البِلى، فيقول (تعالى): "فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَم مَّنْ خَلَقْنَا [من السموات والأرض والنجوم وما عددناه قبل ذلك]" إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّن طِينٍ لاَّزِبٍ. بَلْ عَجِبْتَ ويَسْخَرُونَ." فاختلف القراء في قراءة قوله (تعالى): "بَلْ عَجِبْتَ ويَسْخَرُونَ" فقرأته عامة أهل الكوفة: (بل عجبتُ) بضم التاء، وقرأ ذلك عامة قرَّاء "المدينة والبصرة"، وهي قراءة ابن مسعود؛ وقرأ بعض قرَّاء أهل الكوفة: (عجبتَ) بفتح التاء، وفسر المفسرون العجب من الله بتفسيرات مختلفة، أما غيرهم فقد نسب العجب إلى النبي، ويظهر أن العلماء قد رأوا أن في إسناد العجب إلى الله ما لا يليق، فقرأ بالفتح (عجبتَ)، والمعنى: بل عجبت أنت يا مُحَمَّد وهم يسخرون من القرآن.

والذي يمكننا أن نفرضه هنا أن (عجبتُ) للمتلكم هو القراءة الأصلية، ويساعد على ذلك بعض الروايات الأخرى؛ فالطبري (راجع ذلك بعد قال: "إنهما قراءتان مشهورتان في قراء الأمصار؛ فأيتهما قرأ القارئ فمصيب، وإن التنزيل نزل بكلتيهما، ولا تفضيل بينهما، وأن الرسول أمر أن يقرأ بالقراءتين كلتيهما". فإذا كان الطبري الذي يجيز القراءات المختلفة فقط عند ما لا تكون معانيها مختلفة، قد أعطى لهذه القراءة– بما فيها من تصادم مع القراءة الأخرى– مكانا مساويا لغيرها، فإنه لابد أن يكون للقراءة الأخرى أساس

متين، وأن إقصاءها في وقته كان أمرا عسيرا. وكان شريح القاضي الكوفي يقرأ بالفتح (عجبتَ) يا مُحَمَّد ويقول: إن الله لا يعجب من شيء، وإنما يعجب من لا يعلم، فقال إبراهيم النخعي: إن شريحا كان يعجبه علمه، وعبد الله أعلم، يريد عبد الله بن مسعود، وكان يقرأ بالضم.

وفي سورة العنكبوت آيتي ٢– ٣: " أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وهُمْ لا يُفْتَنُونَ. ولَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا ولَيَعْلَمَنَّ الكَاذِبِينَ". فقوله تعالى: "فَلَيَعَلمَنَّ" قد يوحي إلى النفس أن الله قد علم ذلك أوَّلا عند الفتنة كأنه لم يكن عالما بذلك في الأزل، ويظهر أن مثل هذا الظن قد أدَّى إلى قراءة علي والزهري: "فَلَيُعْلِمَنَّ" من الإعلام، بمعنى: فليعَرِّفنَّ الله الناس أخلاق هؤلاء وهؤلاء؛ أو بمعنى ليَسِمنَّهم بعلامة يعرفون بها: من بياض الوجوه وسوادها، وكحل العيون وزرقتها، وزرقة العيون عند العرب علامة على القبح والغَدْر، وأحيانا على الحسد.

وفي سورة المائدة آية ١١٢: "إِذْ قَالَ الحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ" فقوله (تعالى): "هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ" سؤال لا يمكن أن يَرِد مثله من مؤمنين معظمين لربهم، ولهذا قرئ: "هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ" أي هل تستطيع سؤال ربك؟ على معنى: هل تستطيع أن تسأله ذلك من غير صارف يصرفك عن سؤاله؟.

وقد جاءت مثل هذه الاعتبارات في آية ١١٢ من سورة الأنبياء: "قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ" أي أفصل بيني وبين من كذبني على وجه الحق؛ وقد رأي بعض كباء القرَّاء، ويظهر أن رأيه لم يجد قبولا– أن طلب النبي إلى ربه الحكم بالحق يشعر بإمكان غير ذلك، فقرأ: "رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ"، على وجه الخبر بأن الله أحكم بالحق من كل حاكم، ولا يجد أحد في نفسه من ذلك شيئاً.

وفي آية ١٠٦ من سورة البقرة: "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا" فقوله (تعالى): "ننسها" معناه أن الله (تعالى) قد يريد أن يجعل الوحي الذي أوحى به محلا للنسيان، وهذا أمر يظهر للبعض، ممن يرى أن الإرادة الإلهية لا تتغير، كأنه تعبير غير لائق، بخلاف نسخ الأحكام الإلهية؛ فإنه يرفع اعتبار هذه الأحكام، ولكنها لا تزول من الذاكرة، وتبقى كلاما لله، ووحيا من عنده. فأدت تلك الشكوك إلى هذه القراءات التالية: "تنساها" أنت يا مُحَمَّد، "ننسأها": نرجئها ونؤخرها من غير أن ترفع، وهكذا قرأ أكثر الصحابة والتابعين، وبعدهم عدد كثير من قرَّاء البصرة والكوفة، وقد فسرها بعض المفسرين على أساس هذه القراءة وروى بعضهم قال: سمعت سعد بن أبي وقاص يقول: "ما ننسخ من أية أو ننسها"، قلت له: فإن سعيد بن المسيب يقرؤها: "أو نَنْسأها" قال فقال سعد: إن القرآن لم ينزل على المسيب ولا على آل المسيب (تفسير الطبري ج ١ ص ٣٧٩).

وفي سورة المائدة آية ١٠٦ عند الكلام على الشهادة حين الوصية: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ المَوْتُ حِينَ الوَصِيَّةِ.... فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى ولا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ" بإضافة الشهادة إلى الله، أي لا نكتم شهادة لله عندنا؛ وكان الشعبي (المتوفى سنة ١٠٣هـ) يرى أن كتمان شهادة الله ليس أمراً دالا على العدالة، وكأنه من الممكن كتمان شيء يشهد الله بنفسه عليه؛ فقرأ الشعبي- متبعاً في ذلك سلفه ممن اعتمد على قراءته (راجع الطبري ج ٧ ص ٦٧)- هكذا: "ولا نكتم شهادة، الله إنا إذاً لمن الآثمين". على معنى أنهما يقسمان بالله لا نشتري به ثمناً، ولا نكتم شهادة عندنا، ثم ابتدأ استفهاما على معنى القسم بالله (آللهِ) إنهما- إن اشتريا بأيمانهما ثمناً، أو كتما شهادة عندهما- لمن الآثمين.

ويبين لنا مدى ما قد يفضى إليه مثل هذا الخوف، الذي يؤدي إلى الأخذ بقراءة أخرى، ما جاء في سورة البقرة آية ١٣٧- عند الكلام على اليهود-: "فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا"، وقد ظهر هذا الخوف من جهة مدلول لفظ [مثل] أي مثل الله، فقرئ بالقراءة الأخرى: "بما آمنتم به" يقول ابن عباس لا تقولوا: "فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا"؛ فإنه ليس لله مثل، ولكن قولوا: "فإن آمنوا بالذي آمنتم به فقد اهتدوا" أو قال: "فإن آمنوا بما آمنتم به..."؛ لأنه لا مثل له. (الطبري ج ١ ص ٤٤٣).

ومن هذا- أيضاً- ما كان سببه تكريم الرسول أو من جاء قبله من الرسل عندما يظن بعض العلماء أن في القراءة ما قد يمس هذا المعنى.ففي سورة آل عمران آية ١٦١: "وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ" بفتح الياء وضم الغين؛ ولبيان ذلك ذكر محدثو المفسرين وقائع في سبب نزول هذه الآية، فقال بعضهم: إنها نزلت على رسول الله ﷺ في قطيفة فقدت من مغانم القوم يوم بدر، فقال بعض من كان مع النبي: لعل رسول الله أخذها، وأكثروا في ذلك، وقال آخرون ممن قرأ هذه القراءة: إنما نزلت هذه الآية في طلائع كان رسول الله ﷺ وجَّههم في وجه. ثم غنم النبي ﷺ، فلم يقسم للطلائع، فأنزل الله هذه الآية على النبي ﷺ يعلمه بأن ما فعله خطأ. وقد رأي بعض المؤمنين أن فرض السلوك الشائن بالنسبة للنبي أمر يصطدم بالإيمان ولو بشكل سلبي، فمن أجل ذلك قرأ كثيرون بقراءة أخرى: "وما كان لنبي أن يُغلَّ" مبنيا للمفعول. وهي عند الطبري (ج ٤ ص ١٠٣) قراءة أغلب قراء أهل المدينة والكوفة، وبهذا ترفع- من أول الأمر- عن النبي التهمة، وإمكان أن النبي ﷺ قد يصدر عنه ما يتنافى مع العدل.

وقد سبَّب للمفسرين كثيراً من الحيرة ما جاء في آية ١١٠ من سورة يوسف عند

الحديث عن الأنبياء السابقين: "حَتىَّ إذَا استيئس الرُّسل وَظنوا أنهم قد كَذَبوا جَاءَهم نصرنا فَنجِّى من نَشاء ولا يردُّ بأسَاعن القوم المجرمينَ." فمعنى قوله (تعالى) "وظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا" متفقان في الفاعل، على معنى أنهم أنذروهم به، فشكُّوا من ذلك، وظنوا أنهم قد كَذَبوا، وأخيرا بددالله كل ما عندهم من شك، بعقاب المجرمين وإنقاذ العادلين، وهكذا أبرأ الأنبياء ذمتهم وبرروا موقفهم. وموقف النبي ﷺ مثل موقف من قبله من الأنبياء وعلى صورته، في مقابلته لاستهزاء المشركين، من إنذاره إياهم باليوم الآخر، والعذاب الذي لمّا يقع. ولكن ظن الأنبياء بأنهم قد كَذَبوا لا يمكن أن يقبله المسلم. ويظهر أن حل هذه المسألة كان من الأهمية بمكان، فتذكر الروايات أن عائشة زوج النبي نفسها قد تناولت ذلك، وقد أورد الطبري احتمالات كثيرة لهذه الآية، (الطبري ج ١٣ ص ٤٧- ٥٢) نذكر بعضا منها: فقد قرئ بدلا من كَذَبوا: "كُذِبوا" بالتخفيف. و"كُذِّبوا" بالتشديد مع البناء للمفعول، أي كذَّبهم غيرهم، أي أن الأنبياء ظنوا أن المشركين رموهم بالكذب، ولكن الظن هنا لا يلائم المعنى، فأوِّل الظن بمعنى الحلم، وبعضهم جعل القراءة على أصلها "كَذَبوا" على معنى: (وظنوا) أي المشركون (أنهم) أي الأنبياء (قد كَذَبوا)، كما أولِّ ذلك بتأويل آخر: (وظنوا) أي الرسل (أنهم) أي المشركين (قد كَذَبوا).

وهذه المحاولات التفسيرية في تبرير هذه القراءة "كَذَبوا" والعمل على إنقاذها، دليل على أنها هي القراءة الأصلية، ويدل على ذلك- أيضاً- القصص التي صاحبت هذه القراءة، والمعالجات التي عولجت بها؛ سأل فتى من قريش سعيد بن جبير فقال له. يا أبا عبد الله، كيف تقرأ هذا الحرف؛ فإني إذا أتيت عليه تمنَّيت ألا أقرأ هذه السورة "حَتَّى إذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا"؟ قال: نعم، حتى إذا استيئس الرسل من قومهم أن يصدقوهم وظن

المرسل إليهم أن الرسل قد كَذَبوا... وفي رِواية أن السائل هو مسلم بن يسار، فقال: يا أبا عبد الله، آية بلغت مني كل مبلغ، فهذا الموت أن تظن الرسل أنهم قد كَذَبوا أو نظن أنهم قد كَذَبوا، وعندما أجاب سعيد بهذا الجواب قال الضحاك بن مزاحم: ما رأيت كاليوم قط رجلا يدعى إلى علم فيتلكأ، لو رحلت في هذه إلى اليوم كان قليلا (الطبري ج ١٣ ص ٥٥).

وفي سورة يوسف آية ١٢- حيث يتحدث أخوة يوسف إلى أبيهم عندما بيتوا أمرهم: "أرسِلْهَ مَعنا غدًا يَرْتع ويَلْعب". وقد رويت قراءات في كلمة "يرتع" (وهل هي من رتع؟ أو من رعى؟ ومن هذه القراءات جاءت هذه الأشكال النحوية: يرتَعِ، يرتَعْ). وندع هذا كله؛ فالذي يهمنا هو قوله (تعالى): "ويلعب" وهي القراءة المشهورة، ولكن الزمخشري والبيضاوي جعلا النص القرآني المفسر عندهم: "ونلعب" وجعلا قراءة "ويلعب" قراءة مروية فقط، والذي يظهر- في الحقيقة- أن القراءة الأولى: "ونلعب" هي القراءة الأصلية؛ فقد جاء في آية ١٧ من هذه السورة- عندما أخبر إخوة يوسف أباهم بموت يوسف-: "إنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ" بلفظ المتكلم، وقد تركت هذ القراءة لقصد طيب؛ فإن الطبري في تفسيره جعل هذه القراءة: (نلعب) لبعض البصريين، خلافا لقراءة الكوفيين: "يلعب" وأنها قراءة أبي عمرو، وذكر هذا الخبر: "كان أبو عمرو يقرأ: (نرتع ونلعب) بالنون، فقلت لأبي عمرو: كيف يقولون: نلعب وهم أنبياء؟ قال: لم يكونوا يومئذ أنبياء". فترْك قراءة البصريين جاء من تنزيه أولاد الأنبياء الذين سيكونون أنبياء؛ فإن اللعب الذي يمكن أن يريدوه لا يتفق ومكانة النبوَّة العالية، ولا يصح التفكير في أن يجيء القرآن بمثل هذه الرغبة منهم؛ ولم يلتفت أصحاب هذه القراءة إلى الآية الأخرى: "نستبق".

وقد حصل مثل ذلك في مسألة ابن يعقوب (سورة يوسف آية ٨١) عندما

أخفى يوسف الوعاء في متاع أخيهم: "إنَّ ابنكَ سَرَقَ"، وهذا اعتراف بمعصية بنيامين. وقراءة الكسائي تبطل مثل هذا التصرف؛ فقد قرأه: "سُرِّق" أي نسبت إليه السرقة، وقرأ أبو الخطاب الجراح بهذه القراءة وبعد الصلاة أعجب الخليفة الذي كان يهتم بالمسائل الدينية بهذه القراءة، وقال: "إن هذه القراءة فيها تنزيه لأولاد النبي عن السرقة".

الاعتبارات الدينية في الحديث

وأشير في هذا المقام إلى أن مثل هذه الاعتبارات الدينية وجدت لها مجالا في ألفاظ الحديث، التي تحتمل نصوصها– من أول الأمر– أكثر مما يحتمله القرآن، ويتناولها الإصلاح بسهولة. ونختار هنا مثالا صغيرا؛ لنرى إلى أي مدى يحتاط العلماء المسلمون في أمور العقيدة؛ فقد جاء في الحديث: "وكان النبي جالساً، إذ جاءه رجل يسأل، أو طالب حاجة، فأقبل علينا بوجهه، فقال: اشفعوه فلتؤجروا وليقض الله على لسان نبيه ما يشاء"، أي أن ما سأجيب به السائل بعد شفاعتكم ليس من عندي، ولكنه يوافق ما قضى به الله. وقد عبَّر عن ذلك بقوله: "وليْقض" أي أن الله يجب عليه ذلك؛ ولكن هذا أمر لا يليق اعتقاده [عند أهل السنة لا المعتزلة]؛ فإن الله لا يجب عليه شيء، فأصلح الحديث هكذا: (ويقضي الله)، وبهذا يرتفع الإيجاب عن الله.

الدفاع عن بعض القراءات

وأحيانا ما تتوجه الجهود إلى الدفاع عن بعض القراءات ودفع ما عداها، عندما يظهر في بعض الأوساط الدينية أن القراءة الأولى غير منتجة، ومن ذلك المثالُ الذي أضيف إلى ابن مسعود؛ ففي آية ١١٩ من سورة التوبة: "اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ" فقد ظهر لبعضهم أن الإنسان قد يكون مع الصادقين ولا يكون صادقا، فلا يكفي ذلك لصدقه، فقرءوا "وكونوا من الصادقين" فحكى

عن ابن مسعود هذا الخبر، قال: لا يصلح الكذب في جد ولا هزل، ولا أن يعد أحدكم حببيه ثم لا ينجزه، اقرءوا: "وكونوا مع الصادقين". فهل فيها من رخصة"؟

القراءات وأعمال الكتاب

وأحيانا ما ترد الروايات في القراءات بغير أن تعتمد على أسباب وثيقة؛ بأن تكون القراءة جاءت بسبب إهمال من الكاتب، والقراءات التي ذكرناها وردت وقد قصد فيها إصلاح ما جاء في قراءة أخرى، والمواضع التي تحتوي على أشياء مخالفة للعربية، زعموا فيها أن الكاتب لم يلاحظ وجه الصواب في كتابته، فبقيت القراءة معترفا بها، وأخيراً أجهد النحويون أنفسهم بكل ما أوتوا من فهم في تصويب هذه المواضع وتبريرها، وأخذ الكوفيون والبصريون في جدالهم يخالفون الفقهاء من مواطنيهم؛ أما المدرسة القديمة فلم تحاول شيئاً من ذلك، بل رأت أن تتمسك– بحرية وبأسلوب شريف– بهذه الأشياء المخالفة للعربية الصحيحة في القرآن؛ عن الزبير بن العوام قال قلت لأبان بن عثمان بن عفان: ما شأنها كتبت "لكن الرَّاسِخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة"؟ قال: إن الكاتب لما كتب [لكن الراسخون في العلم منهم]، حتى إذا ما بلغ، قال: ما أكتب؟ قيل له: اكتب [والمقيمين الصلاة]، فكتب ما قيل له. وعن هشام بن عروة عن أبيه أنه سأل عائشة عن قوله تعالى: "والْمُقِيمِينَ الصَّلاةَ"، وعن قوله (تعالى): "إنَّ الَّذِينَ آمَنُوا والَّذِينَ هَادُوا والصَّابِئُونَ"، وعن قوله (تعالى): "إنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ" فقالت: يا ابن أختي، هذا من عمل الكتَّاب أخطئوا في الكتاب. (الطبري ج ١ ص ١٨).

وقد اعتبرت هذه النظرية في مواضع أخرى تحتوي على صعوبات من هذا القبيل النحوي( )، وقد أجيزت هذه الاحتمالات من غير تردد كثير، كما نسبت إلى ابن عباس (في سورة النور آية ٢٧) قراءة [تستأذنوا] بدلا من [تسْتَأنِسوا]، نسبها إليه سعيد بن جبير بأن هذا (سقط– خطأ) من الكتاب (طبري ج ١٨ ص ٨٧). فالرجوع إلى أبان وعائشة وابن عباس وغيرهم من أعلام الأمة الإسلامية القديمة، أمر غير تاريخي بطبيعة الحال، فهي ترجع– على كل حال– إلى التفسير في العهد الأول، وتدل على أن الناس شرعوا في حكمهم على نص الكتاب يستندون إلى أعلام قدماء لا خلاف فيهم.

٢

القراءة في صدر الإسلام

وفيما ذكرناه ولاحظناه من القراءات تتمثل المرحلة الأولى لتفسير القرآن. وإنه ليصح لنا أن نستنتج أنه فيما يتعلق بالإجماع على المصحف في الإسلام، وتركيزه في نصوصه المقدسة قديما، سادت حرية واسعة وصلت إلى درجة من حرية الأفراد، كأنهم كانوا لا يبالون أن يَرُووا القرآن بشكل مماثل تماما لأصله القديم. ويتبين لنا كيف وصلت هذه الظاهرة إلى قمتها من هذا الخبر: وهو أن عثمان كان يقرأ أحيانا القرآن بغير القراءة التي جمع الناس عليها، وصدق بها.

ففي سورة آل عمران آية ١٠٤: "ولْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ ويَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ ويَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ" زاد عليها عثمان؛ فعن صبيح أنه قال: سمعت عثمان يقرأ: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر [ويستعينون الله على ما أصابهم]" (طبري ج ٤ ص ٢٦)؛ كما أنه روى أن زبد ثابت– الذي طلب إليه الخليفة أن يجمع القرآن– قرأ بغير هذه القراءة المجمع عليها؛ فقد قرأ آية ٢٢ من سورة يونس بدلا من: "هو الذي يسيِّرُكم في البرِّ والبحر": "هو الذي ينشركم"، على حدّ قوله (تعالى): "فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ"، وقوله: "إذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ". وقد قال الرسول لعمر: "يا عمر، إن القرآن صواب كله، ما لم تجعل آية رحمة عذابا، أو آية عذاب رحمة". وفي رواية: "كلها شاف كاف" (طبري ج ١ ص ١٠) أي أنها كلها صواب ما دام معنى الكلمة لا يختلف اختلافا أصليا. وهكذا يرجع– أولا– إلى

المعنى الموجود في النص من غير تمسك بقراءة محدودة، وهي فكرة تتعلق بالقراءة في الصلاة التي أجاز بعض أعيان الصحابة "القراءة بالمعنى" فيها، ولو خالفت شكل القرآن. ويتبين لنا إلى أي مدى وصل عدم الاهتمام بذلك من قراءة "سورة الفاتحة"، وهي السورة المفروضة في الصلاة منذ وقت بعيد؛ فقد قرأ عبد الله بن مسعود بدلا من "اهْدِنَا الصِّرَاطَ المُسْتَقِيمَ" اللفظ المرادف: "أرشدنا"، ومعنى الاثنين واحد، وقد حكي عن ابن مسعود هذه الكلمة الهامة: "لقد سمعت القراء ووجدت أنهم متقاربون، فاقرءوا كما علمتم؛ فهو كقولكم: هل وتعال". وحكى عن المحدِّث الصالح عبد الله بن المبارك (المتوفى سنة ١٨١هـ) أنه كان لا يرد على أحد إذا قرأ، ولكي تدعم هذه الحرية ويكون لها وجه من الحق، رويت عن النبي ﷺ أحاديث تجيز ذلك.

على أنه ما يظهر غريبا أن يروى كلام الله في شكل آخر غير ما كان يقرأ به الرسول نفسه في قراءته للقرآن؛ ففي سورة التوبة آية **١٢٩** قرئ: "مِنْ أنْفَسِكم" بدلاً من: "مِنْ أنفُسِكم"؛ وروى ذلك على أنه قراءة الرسول وفاطمة وعائشة. وهاك مثالا أوضح: قصة عبد الله بن سرح أخي عثمان من الرضاع، وقد أسلم يوم الفتح، وارتد بعد وفاة النبي، قيل عنه: إنه كان كاتباً للوحي، حتى يتذرع بذلك لتوليته منصبا في حكومة عثمان فقد زعموا أنه أثناء كتابته للوحي كان موضعا لتأثير القرشيين، فحكى أنه كان يحول النبي كما يريد، فيقول: إنه كان يملي عليّ: "عزيز حكيم" فأقول هل أكتب: "عليم حكيم"؟ فيقول النبي: "نعم، كل صواب".

حرية القراءة ومداها

وهذه الحرية يجب ألا تمس الإيمان الثابت بسلامة الوحي القرآني ويجب ألا تؤدي إلى سخط الأوساط المفكرة المتشددة، كما أنه لا يصح استعمالها بهذه

السهولة المفروضة في الحزية؛ فإن مبدأ التسامح لم يلاحظ على أنه من قبيل التساهل في الأمر، بل لابد من الاعتراف مبدئيا بصحة ذلك. ويظهر لنا كل ذلك جليّا من هذا الخبر الذي يرجع إلى صدر الإسلام؛ ففي سورة الواقعة آية ٢٨: "وأَصْحَابُ اليَمِينِ مَا أَصْحَابُ اليَمِينِ . فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ . وطَلْحٍ مَّنضُودٍ" قرأ رجل عند عليّ: "وطَلْحٍ مَّنضُودٍ" فقال له علي: ما شأن الطلح؟ إنما هو "وطلع منضود"، ثم قرأ: "طلعها هضيم" فقلنا: ألا نحوّلها؟ فقال: "إن القرآن لا يهاج ولا يحوّل" (طبري ج ١٧ ص ١٠٤).

فكرة التوسط

وقد نجحت مع ذلك– نصراً للقرآن الكريم– فكرة التوسط؛ فلم يحكموا بإبعاد قراءة قرآنية مما (لا يهاج به القرآن)، ومن جهة أخرى لا يجوّزوا الحرية المطلقة. والتصديق بالقراءة يجد طريقة في الروايات المأثورة في (علم القراءة)، وهو العلم الذي تطوّر بعد ذلك، وكان ذلك هو المخرج والأساس لتصحيح القراءة، أخذاً من كلام الرسول الذي قرأ كلام الله على سبعة أشكال مختلفة (على سبعة أحرف) يصدق عليها كلها أنها كلام الله. وهو حديث يشبه فكرة التلمود في نزول التوراة بجملة لغات في وقت واحد، وإن لم تظهر بينهما أية علاقة. ومن جهة معناه الصحيح الذي لم يتضح تماما لدى علماء المسلمين– عدّ بعضهم له خمسة وثلاثين معنى فهو على العموم لا يتعلق في الأصل باختلاف القراءات، ولكنه من أجل هذه الإهاجة الكثيرة للقرآن، فسّر الحرف في وقت مبكر باختلاف القراءة، واستعمل هذا الحديث لتصحيح هذه الحالة الواقعة وتنظيمها؛ فقد حدّث النبي بهذا عندما عرضت عليه هذه الاختلافات في قراءة القرآن.

وإنه لا يمكن أن يقبل، حتى بهذه المعنى الذي فسر به الحديث، ذلك

الحديث الذي ورد في كتب الحديث المعتمدة، بالرغم من أن أحد الأعلام وهو أبو عبيد القاسم ابن سلام كان يراه شاذاً غير مسند؛ نقول: إنه لا يمكن أن يقبل أن يكون قد قصُد بهذا العدد (سبعة) عدد محدود، وإنما هو على الأكثر، كما هو في استعمالاته، يقصد به مطلق الكثرة؛ فالمقصود أن القرآن نزل على أحرف كثيرة، وكل يعتبر على قدم المساواة بأنه كلام الله.

وكلما خطت إلى الأمام أمور التهذيب والتنظيم للأعمال في محيط الحياة الدينية، كلما كانت الحاجة ماسة– فيما يختص بالقرآن– إلى الحد من هذه الحرية التي لا زمام لها، ولم يكن أمراً عملياً أن يقام سد كامل إزاء هذه الحرية، وأن يأخذ القرآن شكلا واحدا كاملا؛ وكما أنه فيما يختص بالحياة التعبدية والقانونية عند الاعتراف باختلاف المذاهب– قد وضع مبدأ يحد من الحرية التي لا زمام لها بشرط، وهو أن الاختلاف في العمليات لا يجوز إلا في حالة ما إذا كان معتمدا على حديث أو قول للصحابة والتابعين، وأنه– من جهة أخرى– لا يسمح بالحرية إلا في حدود مخصوصة؛ فكذلك في مسألة القراءة؛ فإن مسألة الحرية والتصرف الفردي قد سويت نهائيا بالمساواة في الشكل.

القراءة المعترف بها

فهذه القراءة وحدها التي تكون معترفا بصحتها، وهذه القراءة التي جاءت للإعجاز عن الإتيان بمثلها، هي تلك التي تكون مستندة إلى أعلام معروفين؛ فكل قراءة بهذا المعنى تكون من كلام الله المعجز، ولا يجوز الخروج عن هذه القراءة المسندة. ويعتبر أول من حاول نقد القراءات المختلفة، وبحث وجوه النظر المختلفة التي تقوم عليها، ونقد الأسانيد التي تستند إليها نقدا قويا هرون ابن موسى البصري اليهود الأصل الذي كان مولى للأزد، وبالرغم من أنه كان قدريّا معتزليّا، فقد اعتبره البخاري ومسلم، وقال عنه يحيى بن معين: إنه ثقة.

ومع هذا فإن تلك الناحية النقدية لتحديد الحرية كانت من نوع مرن دائما، وليست نظرا موضوعيا للقرآن قائما على الإحاطة الواسعة بالقراءات القرآنية؛ فإن الرجوع إلى الأعلام الكبار ليس أمرا صعبا، مادام ذلك يتعلق- فقط- بالتصديق القائم على السماع؛ وأغلب الاختلافات في القراءات التي ذكرنا مُثُلا منها، يرجع إلى رجال موثوق بهم من أهل القرن الأول؛ إلى ابن عباس وعائشة وعثمان صاحب القراءة، وإلى ابنه أبان، وإلى قرّاء معترف بهم، كعبد الله بن مسعود، وأبيّ بن كعب، وهؤلاء قد أثنى عليهم التابعون وغيرهم، مثل قتادة ومجاهد.

القراءات السبعة

وهنا يقوم التفسير اللفظي لهذا الحديث الغامض "الأحرف السبعة"، وكما وجدت في الفقه أربعة مذاهب، كذلك في القراءات وجدت- على مدى الوقت- سبع طرق، وكل طريقة تمثلها مدرسة معترف بها، ترجع قراءتها إلى إمام ترتبط باسمه، مستندة إلى أحاديث موثوق بها، وعليها يجب أن يُقتَصر في قراءة المصحف. وبناء على هذا فإنه يطلب من كل عارف بعلوم القرآن أن يعرف القرآن على هذه القراءات السبعة كلها، وبغير هذا لا يستحق لقب قارئ أو مقرئ. وقد رفع من شأن هذه الناحية الفنية عند العلماء؛ فكثيرا ما يضاف إلى العالم لقب المقرئ وصحة القراءات كلها على التساوي كان واقعة عملية؛ يقول الشعراني في حديثه عن (قرّاء زمانه): إن قراءة كل كلمة بكل الروايات المصدّق بها كان أمرا معروفا. وذلك بالرغم من أن إجازة القراءة الواحدة كان قد وزّع على البلاد الإسلامية.

القراءات الزائدة على السبعة

بعد هذا التمكين تعدّى عامل الحرية هذه الحدود السبعة؛ فالمقدسي

الرّحالة (في الثلث الأخير من القرن الرابع الهجري) قسم القراءات السائدة في وقته إلى أربعة أنواع، لكل إقليم قراءة، وذلك من ثلاث عشرة قراءة مسندة إلى أصحابها، وأضاف إلى ذلك: "إن الكل صحيح في رأي أغلب الأئمة". وكذلك نسمع عن ثماني أو عشر قراءات وصلت إلى القرن التاسع. وأخيراً قصرت القراءات على سبع مدارس؛ توافقا مع الأحرف السبعة في الحديث. وبواسطة هذا التمسك بعدد محدود، وضع سد مانع من امتداد الأفكار الحرة. ولو كانت من نوع يوحي به العقل، وبهذا أمكن التمسك– أخيراً– بركن قوي، ضد طغيان الهوى المطلق، أو عدم التحديد المخيف.

عدم التقيد بالقراءات السبعة

ومع هذا فإن هذه الجهود المقصودة للحد الحقيقي من الحرية من معالجة نصوص القرآن لم تنفذ على وجه عام. ونلاحظ في هذا القسم من العلوم الإسلامية التفكك والغموض؛ فإن كبار العلماء قد تنازعوا في قاعدة هذه (الأحرف السبعة) وتحديدها؛ حيث أشاروا إلى هذه الحقيقة، وهي أن تلك القراءات المسماة بالسبعة المجمع عليها، والتي ترجع إلى أعلام من السلف لم تستنفد كل القراءات، وأن هذا التحديد ليس إلا من وضع المتأخرين، وليس له أساس أصلا في الأحاديث القديمة، وأنه من الكذب والاحتيال ربط هذه المدارس السبعة بحديث (الأحرف للسبعة). والفقهاء المعروفون– وعلى الأخص علماء القرآن– سلكوا طريق الحرية؛ فأبو بكر بن العربي (قاضي أشبيلية ٥٤٦هـ)، وأبو مُحَمَّد مكي بن أبي طالب القيسي (المقرئ ٤٣٧هـ)، وهو العالم المعروف في القراءات، وغير هؤلاء من أصحاب المكانة العلمية، كانوا ضد هذا التحديد والقصر على سبعة. والمؤلف الأول لتاريخ الحروب الصليبية، وصاحب التأليف عن نور الدين وصلاح الدين وهو أبو شامة (توفى سنة ٦٦٥هـ)، تكلم

برأيه بعزم وصدق، فقال: إن (إجماع العلماء) يخالف تعليق حديث (الأحرف السبعة) بهذه المدارس السبع. وقد ألف أبو شامة كتاباً خاصاً في معنى حديث الأحرف السبعة، وفي الواقع أنه في العصور المتأخرة لم يبق الناس عند هذه القراءات السبع أو العشر؛ فالقسطلاني شارح صحيح البخاري- الذي دفن في اليوم الذي انتصر فيه السلطان سليم العثماني، يرجع كثيرا في كتابه إلى كتاب له عن "القراءات الأربع عشرة للقرآن"، والرقيقة العاملة (تودد) أثنى الناس عليها؛ لأنها كانت تقرأ القرآن بالسبع والعشر والأربع عشرة.

وهذه النظرة تتفق تماما مع ما كان في العصر القديم عند أهل السنة إزاء القراءات؛ فهم يرون أن الحكم على القراءات الراجعة إلى القراء القدماء بأنها شاذة، وإبعادها- زيادة على ذلك- من طريق القراءات المعروفة، أمر لا يجوز. ولقد عرفنا أن الصحابيين عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب قد بدأ على أيديهما أمر القراءات في المصحف. وكثيرا ما يعد من الصفات المكروهة بين أصحاب المذاهب الكلامية على الأخص، رد قراءة هذين الصحابيين؛ فقد قيل عن ضرار بن عمرو: إنه رد قراءتهما، ولم يعترف بأنها من كلام الله.

موافقة القراءة للعربية

ومن المقاييس لسد باب هذه الحرية، طلب أن تكون القراءة موافقة للعربية، وعلى أساس الخط العربي، وهي شروط لا تتفق مع قراءة هذين الصحابيين والزوائد عندهما، ومخالفتهما في بعض الكلمات. وهنا يجيء "المتكلمون" الذين لم تقف حريتهم عند حد إزاء المصحف المروى؛ فهم يقولون: إنه يجوز الاجتهاد والرأي فيما جاء من القراءات، إذا كان فيه ما لا يتفق مع العربية، ولا يصح في استعمالها، ولا أهمية عند ذلك من أن تكون هذه القراءات المستنتجة لا يمكن إرجاعها إلى الرسول.

ولابد أن تحوز مثل هذه الحرية الفردية القبول من شيوخ أهل السنة المعترف بهم، ولا يجوز أن تحمل طابع الجرأة التي لا زمام لها، أو أن تدار في نصوص القرآن هذه المناقشات المدرسية، وزيادة على هذا يجب أن يعترف بهذه القراءة المخالفة "جماعة من القراء" يستطيعون أن يدعموها، ممن يرتفع فوق عالم الشخصيات، فما يُخطأ بهذا المعنى ويُرد يكون شاذا حتى عند المتمسكين بالحرية، ولا يؤخذ به عند قرّاء القرآن. وقد تناول أهل اللغة هذه الشواذ– أيضا– في أبحاثهم، ولكن الباحثين الدينيين في القرآن يقفون منهم موقف الرفض، ويحكمون عليهم بالخطأ.

أهل السنة والقراء بالشواذ

وإلى وقت متأخر نجد مؤلفات لأهل السنة يناقشون فيها بشدة تلك الآراء الطليقة؛ فإنه كان هناك رءوس مفكرة مستقلة الفكر، ولو أنها أغفلت أخطاء هؤلاء الظاهرة أو تسامحت فيها أو برَّرتها في بعض الأحيان أيضا، ولكنها لم تعتبر هؤلاء القراء المجمع عليهم مقدَّسين لا يسمون. وقد التزم هؤلاء النقدة موقف المعارضة الشديدة ضد أهل السنة، وأنهم وإن جوزوا الحرية فيما وراء القراءات القانونية، فقد رفضوا الاحتمالات الطليقة في الشواذ المكروهة، وعدوا ذلك من قبيل الخطأ. وقد أصابهم من جراء ذلك شيء من الاضطهاد، ولو كانوا ممن عرف بالدين، وذلك عندما يحاولون أن يبحثوا الأشياء المعترف بها والمجمع عليها، في الوقت الذي لا يجسر فيه أحد على توسيع دائرة الحرية؛ ففي سنة **٣٢٢**، سنة **٣٢٣** أصاب عالمين من القراء ضر كثير؛ لأنهما أرادا أن يقرأ بقراءات مخالفة للمصحف العثماني، فأما أحدهما فهو [ابن شنبوذ]، شيخ معافى بن زكريا، أحد الشبان البارزين المنتسبين إلى الطبري الكبير، استحضره الوزير ابن مقلة– صاحب الخط المعروف– في مجلس الحكم من أجل قراءاته التي لا سند لها، واستحضر الوزير جماعة من أهل القرآن، وأحضر ابن شنبوذ، ونوظر بحضرة الوزير، فأغلظ في الجواب للوزير والقاضي ومن

حضر من القراء، ونسبهم إلى قلة المعرفة، فأمر الوزير بضربه أسواطا، فدعا– وهو يُضرب– على الوزير بأن يقطع الله يده، ثم سجن، ثم رجع عما كان يقرؤه وعاد– بعد ذلك– إلى ما كان عليه؛ ومن الغريب أن ذنبه هو أنه كان يقرأ بقراءة عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب. ومن مدرسته أبو بكر العطار المقرئ، الذي أصيب كذلك بالعذاب من جراء قراءاته، وأدى ذلك إلى أن نثرت كتبه التي تحتوي على هذه القراءات، وبالرغم من أنه لم يتخلص من المتابعة المستمرة بعد ذلك، وصارت له سمعة سيئة، فقد قيل: إنه بقى إلى آخر حياته متمسكا بقراءاته.

أهل اللغة والقراءات

وكان لا يرضي أهل الدين تدخل اللغويين، بالرغم من أنهم كانوا يبذلون جهدا كبيرا في حل المسائل اللغوية المعقدة في القرآن بدون أن يغيروا شيئا من النص الأصلي؛ ومع هذا فقد اعتبروهم غير مقبولين في أمور القراءة، وأنهم ليسوا على استعداد لذلك، حتى يتصرفوا في القرآن.

وفي العصور القديمة اعترف بقراءات كانت قد أظهرتها الضرورة، ووفق العلماء بين القواعد النحوية الشديدة وبين تلك المخالفات التي جاءت في أشكال الكلمات والجمل القرآنية؛ ومثال ذلك: ما جاء في سورة الحجرات آية ٩: "وإن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا" فإن لفظ: "طائفتان" مثنى مؤنث، وفي "اقتتلوا" ضمير جمع المذكر، فقرأ بعض القراء الذين أرادوا التوافق مع العربية: "اقتتلتا"، كما قرأ ابن أبي عبلة: "اقتتلا" كما قرأ عبيد بن عمير، فصارت بها موافقة لقواعد النحو.

أما في العصور المتأخرة، فقد كان استعمال الاصطلاحات النحوية مأخوذا على نحو طيب؛ فقد عومل المبرد اللغوي المشهور معاملة غير لائقة، عندما قال قولا أراد به تسوية بناء جملة من الجمل، ويدور ذلك حول آية أخلاقية في القرآن عند تغيير القبلة إلى الكعبة [سورة البقرة آية ١٧٧]: "لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وجُوهَكُمْ

قِبَلَ المَشْرِقِ والْمَغْرِبِ ولَكِنَّ البِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ والْيَوْمِ الآخِرِ والْمَلائِكَةِ والْكِتَابِ والنَّبِيِّينَ"؛ فقوله (تعالى): "ولكن البر من آمن" فسر على تأويل حذف مضاف أي برّ من آمن، أو البر بمعنى [ذا البِر]؛ ولكن المبرد لم يقبل هذا، فقال: "لو كنت ممن يقرأ القرآن لقرأت [ولكن البَر] بفتح الباء، ومن أجل هذا بقى قرونا طويلة بعد موته وهو مغضوب عليه من أهل السنة، الذين قرءوا [البِرّ] وقالوا: إن في ذلك بلاغة القرآن وإعجازه. ولم يفت الزمخشري هذه الناحية من الإصلاح الدقيق في مثل هذه التصحيحات اللغوية:

ففي سورة الأنعام آية ١٣٧: "وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ" وقد رويت قراءات في هذه الجملة القرآنية، فقرأ أبو عامر: "زَيَّنَ... قَتْلَ أَوْلادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ" برفع "قتل"، ونصب "أولادهم" وجر "شركائهم" على إضافة القتل للشركاء، أي زين لهم قتل شركائهم أولادهم، وقد فصل بين القتل والشركاء بالمفعول، فلم يرض هذا ذوق الزمخشري، قال: "والفصل بينهما بغير الظرف فشيء لو كان في مكان الضرورات، وهو الشعر، لكان سمجا مردودا، كما سمج ورُدَّ: [زج القلوص أبي مراده]، فكيف به في الكلام المنثور؟ فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته؟". وقد رأى الزمخشري أن السبب الذي حمل أبا عامر على ذلك هو سبب يرجع إلى خط المصحف، وذلك أنه رأى في بعض المصاحف [شركايهم] مكتوبا بالياء.

وقد ناقش ابن المنير– القاضي الإسكندري المالكي السني– رأى الزمخشري العنيف بعد قرن من الزمان، فقال: "ولم يعلم الزمخشري... ضرورة أن النبي قرأها على جبريل كما أنزلها عليه، ثم تلاها النبي على عدد التواتر من الأئمة، ولم يزل عدد التواتر يتناقلونها ويقرءون بها خلفا عن سلف إلى أبي عامر، فقرأها– أيضا– كما سمعها، فهذا معتقد أهل الحق في جميع الوجوه السبعة: أنها متواترة– جملة

وتفصيلا- عن أفصح من نطق بالضاد؛ فإذا علمت العقيدة الصحيحة، فلا مبالاة بعدها بقول الزمخشري ولا بقول أمثاله ممن لحن أبا عامر... وأما الزمخشري، فظن أنها تثبت بالرأي، غير موقوفة على النقل، وهذا ما لم يقل به أحد من المسلمين، وما حمله على هذا الخيال إلا التغالي في اعتقاد اطراد الأقيسة النحوية، فظنها قطعية حتى يرد ما يخالفها، وليس غرضنا تصحيح القراءة بقواعد اللغة العربية، بل تصحيح قواعد العربية بالقراءة". وهو مبدأ أقره الزمخشري نفسه بكل عزم فيما يتعلق بأنواع القراءة، وقد جمع هذا السني المخالف للزمخشري- ابن المنير- مُثلا من الشعر فصل فيها بين المضاف والمضاف إليه بالظرف، وهي مُثُل عرفها الزمخشري، ولكنه عدّها من السمج المردود. وقد خلص ابن المنير (سورة المائدة آية ٣٨) في سبيل تقوية القراءة المشهورة وسيطرتها إلى هذا المبدأ المعترف به في جميع الأوساط، والذي أدى إليه (المستقرأ من وجوه القراءات)، وهو أن القراءة العامة المشهورة هي القراءة التي تتفق مع ما يتطلبه فن الكلام غالبا.

القراءات والأدباء

ولقد أصبحت قراءات القراء القدامى الكثيرة في غير استواء ونظام- موضوعاً للشعر والتندر؛ فمن الشعراء ذوي المكانة في الأدب العربي أبو العلاء المعري، وقد صار اسم هذا الأعمى المفكر موضوعا للتمجيد والإشادة حتى عند الغربيين مثل الخيَّام الشاعر الفارسي من أجل حريته واستقلال فكره في شعره؛ حقا أن شعر المعري لم يشتهر بين العامة كاشتهار شعر الخيّام، وذلك لأن شعر المعري كان يحتوي على اصطلاحات في التعبير، وعلى فروض لغوية عميقة، تجعل فهمه عسيراً، على حين أن الخيام كان شعره سهلا في الفهم، مملوءاً بالأمثال والمفاجآت الشعرية.

وكتابه الذي جاء في شكل رسالة علمية إلى صديقه عيسى بن منصور يعد أثراً ذا قيمة كبيرة في تاريخ الأدب، لم يُعط الأهمية التي يستحقها بعد، وهو لا يقل عن

كوميدية (دانتي) التي كتبها في منتصف القرن الثالث عشر؛ ولقد جاب أبو العلاء مع صديقه الجنة والنار، وتحدثا مع ساكني العالم الآخر (الشعراء في الغالب) ممن التقوا بهم، عن سبب دخولهم الجنة أو النار، وقد عجبوا من وجود شعراء جاهليين في الجنة، وأن الله (تعالى) لم يأخذهم بجاهليتهم، وإنما غفر لهم شركهم، من أجل بعض ما جاء في شعرهم، من نظرات أخلاقية أو دينية؛ وهكذا أخرج لنا هذا الشاعر كتابه (رسالة الغفران) في قوة من الخيال وقوة من اللغة أيضاً؛ لأنه كان مهتما بنقد الشعر بوجه خاص. وفي أحدى جولاته في الجنة مرَّ مع صديقه بحديقة خضراء، فوجدا بها حيات، فتحدثا معها حديثا طريفا، وقد استغربا– أول الأمر– من مقابلة هذه الحيات في هذا المكان؛ وسألا عن الفضل في وجودها به، وقد تحدثت إليهما هذه الحيات عن تجاربها في الحياة الدنيا، وكيف أنها كانت تعيش في شق من شقوق غرفة الحسن البصري، وسمعت منه القرآن من أوله إلى آخره، وتعلمته منه– ومن المعروف في القصص الإسلامي أن الجن كانت تتقمص ثوب الحيات، وتحضر دروس العلماء ومحاضراتهم ثم أنها بعد موت الحسن البصري ذهبت فاختبأت في حجرات كبار القراء، مثل أبي عمرو بن العلاء، وحمزة بن حبيب، ومن هذه الحجرات أمكنها أن تتحدث بأخبار العلماء الذين كانت تساكنهم في حجراتهم، وما عرفته من قراءات غريبة، مما تداولوه في حديثهم مع زائريهم. وكان أبو العلاء يقصد بهذا التهكم بما جاء في كلامهم، والتندر في الحديث عن القراءات وتثبيت أمرها بالمصحف.

التفسير بالمأثور

موقف السلف من التفسير

عندما ننظر إلى هذه الثروة الضخمة المتشعبة من الكتب المؤلفة في تفسير القرآن، فإنه من العسير علينا أن نفهم، كيف أن هذا النوع من التأليف لم يصادف تشجيعا في الأوساط الدينية في الإسلام قديما فحسب، بل إن العلماء والفقهاء قد حذروا من ذلك غاية التحذير.

ولدينا شواهد من القرن الثاني الهجري تدل على أن الاشتغال بالتفسير كان ينظر إليه بعين الريبة، وأن الرأي إزاء هذا العمل كان مصحوبا بالمقاومة له والفزع منه؛ فقد رُوي أن القاسم بن مُحَمَّد بن أبي بكر، وسالم بن عبد الله بن عمر كانا يعظمان القول في تفسير القرآن، ويعتبرانه أمراً خطيرا. ويحكى الحنابلة– بسرور– قصة كانت في عصر عمر، تدل على كراهية هذا الخليفة البحث عن المعاني الغامضة في الآيات القرآنية؛ فقد قدم إلى المدينة ابن صبيغ، وجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب المعروف بصاحب الدرة، وقد أعد له عراجين النخل، فقال: من أنت؟ قال: عبد الله بن صبيغ. فأخذ عمر عوجونا من تلك العراجين فضربه حتى أدمى رأسه! وفي رواية: فضربه حتى ترك ظهره دبره، ثم تركه حتى بريء، ثم أعاد عليه الضرب، ثم تركه حتى بريء، فدعا به ليعيده عليه، فقال: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلا جميلا، أو ردني إلى أرضي. فأذن له إلى أرضه وكتب إلى أبي موسى الأشعري ألا يجالسه أحد من المسلمين.

وقد نظر الأتقياء في عصر بني أمية إلى التفسير مثل هذه النظرة؛ كان

شقيق بن سلمة الأسدي- المعاصر لزياد بن أبيه والحجاج- إذا سئل عن شيء من القرآن قال: "قد أصاب الله الذي به أراد"؛ يعني بذلك أنه لا يريد أن يبحث عن المعنى. وقد سئل عبيدة بن قيس الكوفي (المتوفى سنة ٧٢هـ)، من أصحاب ابن مسعود، عن سبب نزول بعض آيات القرآن، فقال: "عليك باتقاء الله والسداد؛ فقد ذهب الذين كانوا يعلمون فيم أنزل القرآن"؟. وفي هذا العصر- أيضا- حكي أن رجلا طلب إلى سعيد بن جبير (المتوفى سنة ٩٥هـ)، الذي قتله الحجاج، أن يفسر له بعض آيات القرآن، فقال له: "لأنت قع جوانبي خير لي من ذلك". وقيل: إن الأصمعي اللغوي المعروف كان لا يفسر القرآن. وقد رويت عن أحمد بن حنبل هذه الكلمة في تفسير القرآن: "ثلاثة أشياء لا أصل لها: التفسير، والملاحم، والمغازي" .

التفسير المكروه

ويمكن أن نستنتج من جعل التفسير أحد هذه الأنواع- طبيعة الأوساط التي كان يقصد رفض تفسيرهم؛ وكذلك الأسباب التي دعت إلى الرفض نفسه؛ فإنه يجب علينا أن نفرض كل شيء، قبل أن ندعي أن تفسير القرآن- في نفسه- كان أمراً مكروها، وأنه كان ينظر إليه من جانب أهل العلم كعمل يجب اجتنابه؛ فهذا التفسير المكروه عند المتشددين من العلماء يظهر في كلمة ابن حنبل؛ حيث عده مع الملاحم (وهي القصص التي تدور حول النبوءات المتعلقة بانقضاء العالم)، وعده مع أحاديث الحروب والخيالات، مما لا يقوم على دعامة من الثقة والتصديق، الأمر الذي كان أهل الدين والسلف يتطلبونه كشرط للمعرفة التي تستحق التصديق.

التفسير والقصص

وقد وُجد تفسير القرآن في وسط من تلك الأوساط التي كانت تميل إلى

القصص؛ حيث كانت قصص الأنبياء التي جاءت في القرآن مذكورة فيه بإيجاز، وفي شيء من الغموض في بعض الأحيان، فأراد المسلمون أن يعرفوا عن ذلك شيئاً أكثر تفصيلا وتقريبا، فأثار هذا شوقهم للمعرفة بدرجة أكثر من شغفهم لمعرفة الفقه ومسائل الدين؛ والأجوبة تتفق مع المسائل قلة وكثرة. فظهرت جماعة من العلماء المتطلعين إلى النظر، الذين أرادوا أن يملئوا هذه الثغرات القائمة بما هو موجود عند اليهود والنصارى، وأكملوا من خيالهم ما وجدوه من نقص، مما هو- في الغالب- من قبيل القصص المتناقض، غير المقبول في صورته، ووضعوا ذلك كله تفسيرا للقرآن؛ وهم أناس من قبيل مقاتل بن سليمان، المعروف بأنه استقى علومه بالقرآن من اليهود والنصارى، وجعلها موافقة لما في كتبهم. وعند هذا أخذ الناس يصدرون أحكاما ضد تعاليم (أهل الكتاب) ويحذرون منها، وقد تناول تلك القصص في العصر القديم جماعة من القصاص الأتقياء بشكل مبالغ فيه، وكان يغلب عليهم في قصصهم الخيال. وكراهية ابن عمر لتفسير القرآن إنما كانت من أجل هؤلاء القصاص الذين يقصون على العامة، وكان لا يتسامح معهم، بالرغم من أغراضهم الحسنة في عملهم. وهؤلاء المفسرون، الذين لا يقف خيالهم عند حد، قد مدوا- أيضا- ناحية المغازي والحروب إلى ما يتعلق بالإسلام في مستقبله، وشرحوا ذلك بالقرآن على سبيل التنبؤ.

حكي عن مقاتل المذكور في سورة الإسراء. آية ٥٨: "وإن مِّن قَرْيَةٍ إلاَّ نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ القِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الكِتَابِ مَسْطُورًا". أنه قال: إن ذلك يرجع إلى فتح (القسطنطينية) وتدمير الأندلس.

ولقد أفرط هؤلاء في تخيلهم للأخبار المتعلقة بالأمور المغيبة، وما أتوا به من معلومات دخيلة، وقد جعلوا كل ما تصوروه في خيالهم تفسيراً للقرآن موثوقا به،

فلا يوجد عندهم شيء يعد سرا من الأسرار، ولن تلحقهم مشقة، أو يؤنبهم ضميرهم في تصوير ما يضيفونه للقرآن من صور خيالية بشكل يقيني وإضافة ذلك إلى رجال معروفين بالثقة، لجعل ذلك صحيحا موثوقا به. فمن ذلك ما يضيفه مقاتل إلى الضحاك بن مزاحم في تفسيره لآية ٦٠ من سورة الإسراء، ويقول: إنه عرف ذلك بعد موته من العلم الكثير الذي خلفه؛ وما يضيفه إلى ابن عباس في تفسير آية ٢ من سورة الملك: "الَّذِي خَلَقَ المَوْتَ والْحَيَاةَ"، حيث يقول: إنه خلقهما جسمين، فجعل الموت في هيئة كبش أملح لا يمر على شيء ولا يجد ريحه شيء إلا مات؛ وجعل الحياة على هيئة فرس أنثى بلقاء، وهي التي كان جبريل والأنبياء (عليهم السلام) يركبونها، خطوها مد البصر، فوق الحمار ودون البغل، لا تمر على شيء ولا تطأ شيئا ولا يجد ريحها شيء إلا حي، وهي التي أخذ السامري من ترابها فألقاه على العجل.

ويذبح الموت في هيئة كبش يوم القيامة بين الجنة والنار، ويبقى أهل الطاعة في الجنة أبدا، والعصاة في النار أبدا، وذلك هو الخلود.وتنميقا لهذه القصة قالوا: يدعى يحيى بن زكريا لذبح هذا الكبش. وقد أبدى عبد الله بن مسعود رأيه ضد هذا التفسير القصصي، وأنه مبني على الرأي الصريح في أمور لا يمكن أن تُدرك أن تُعرف؛ حيث يقول في ذلك: "الله أعلم"، روى الطبري عن مسروق قال: دخلنا المسجد، فإذا رجل يقص على أصحابه، ويقول: "فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ" تدورون ما ذلك الدخان؟ ذلك دخان يأتي يوم القيامة، فيأخذ إسماع المنافقين وأبصارهم، ويأخذ المؤمنين منه شبه الزكام. قال: فأتينا ابن مسعود، فذكرنا ذلك له، وكان مضطجعا، ففزع فقعد فقال: [إن الله (عز وجل) قال لنبيه ﷺ، "قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ ومَا أَنَا مِنَ المُتَكَلِّفِينَ". إن من العلم أن الرجل يقول لما لا يعلم: الله أعلم]. ومن هذا يتبين لنا مقدار النظر

إلى قيمة مثل هذه القصص فيما يتعلق بالقرآن.

التفسير وأمور العقيدة

وقد كرهوا- أيضا- التفسير الذي يدور حول موضوعات العقيدة، وما يستنتج من ذلك؛ فإن مثل هذا- أيضا- كان مما وضع في عصر بني أمية، ومسائل ابن صابغ التي أثارها في عصر عمر، كانت من هذا القبيل؛ فإن القرآن لم يكن لتشرح نصوصه بالرأي فيضرب بعضه بعضا، ويجب أن يعتبر فيه قوله (تعالى): "وإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعرِضْ عَنْهُم حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ" (سورة الأنعام آية ٦٨). ويتعلق بهذا- أيضا- حديث الرسول الذي حذر فيه الأمة من أمور ثلاثة، أحد هذه الأمور: ظهور رجال يتأولون القرآن على غير تأويله.

التفسير بالعلم

فعندما يحذر أهل العلم من التفسير، وعندما يحكى أن السلف كانوا يتورعون منه، فإنه يظهر- على الأكثر- أنهم يريدون بذلك هذه الطريقة التي تصور الأمر الذي يرفضونه بقوة، فلا يجوز أن يفسر "بالرأي" أو "بالهوى"؛ والشكل الوحيد الذي يجوز به تفسير القرآن إنما هو تفسيره "بالعلم" ومن فسر القرآن بالرأي أو بالهوى، وبعبارة أخرى: "بغير علم"، فقد كفر. وقد قال أبو بكر: "أي أرض تقلني وأي سماء تظلني، إذا قلت في القرآن برأيي أو بما لا أعلم"؟ ولا يعد العلماء من "العلم" تلك الأمور التي تكون نتيجة للتفكير الشخصي أو هذه المعلومات المستقاة من أهل الكتاب المعاصرين، ولكن العلم هو- فقط- ما يرجع إلى المصادر المعتبرة في ذلك وحدها، تلك التي ترجع إلى علم النبي نفسه أو علم أصحاب النبي، والذي يستطيع أن يصل إلى هذه المراجع هو- وحده- الذي عنده "علم"، وما عدا ذلك "رأي"، ولا يصح أن

يسمى علميا وقد جاء الحديث- ويظهر أنه غير صحيح- عن النبي: "من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ".

وهكذا يعتبر العلم الحقيقي عند علماء الدين في الإسلام، فقط ذلك الذي يجيء في صورة صحيحة من الإسناد الشفوي المتصل بالرجال الثقات القدامى، كما أنه لم يعتبر كأمر موثوق به في فروع العلم الأخرى إلا هذا الشكل من الحديث.

والمعارف المتصلة بالسير التاريخية يمكن أن تكون مصدقا بها إذا ما ارتبطت بإسناد متصل بمن شاهدها بنفسه، وبهذا الشكل فقط يمكن أن تكون معتبرة. ومما لا شك فيه أن هذه الروايات تخضع لكل أنواع الجرح التي أثارها نقدة الحديث. وبالرغم من هذه الجهود النقدية التي قام بها علماء الحديث، فهي لا تزال- في نظرنا النقدي- دائما قابلة للبحث، كما نجد ذلك- مثلا- في الأحاديث الموضوعة التي وضعها أناس لا ضمائر لهم، وأتوا بها مسندة إلى رجال ثقات عدول؛ لتكون في صورة الأحاديث الصحيحة؛ وكذلك الأحاديث السياسية الحزبية التي يناقض بعضها بعضا في إخبارها عن حقيقة واحدة، وغير ذلك. وطريقة البحث النقدي في العصر الحاضر، قد وصلت إلى نتائج نتبين منها- بوضوح- كيف أن بعض الأخبار جاءت عن طريق الحديث، ولكنها ظهرت في شكل يدعو إلى الريبة، حتى فيما يتعلق بسيرة الرسول وغزواته في العصر الأول. وهكذا فإنه- دائما- كلما كانت الأحاديث الموثوق بها المسندة إلى رجال لا يتطرق إليهم الشك، تختلف في تصويرها للوقائع، وترويها بأشكال مختلفة، كلما كان ذلك يرجع إلى اختلاف الأقاليم التي ترجع إليها، كالمدينة والعراق والشام. والحديث التاريخي القديم يصاغ بهذا المعنى كما تصاغ المغازي، الأمر الذي أقض مضاجع العلماء المسلمين!.

التفسير المنقول

والأمور التي تتطلبها صياغة الحديث في الأوساط الدينية، معتبرة– أيضا– في قيمة "التفسير"؛ فالتفسير الصحيح، هو التفسير المبني على "العلم" وهو الذي يكون معتمدا على ما قاله الرسول نفسه، أو أصحابه، من العلم في معاني كلام الله (التفاسير المنقولة)؛ ويلاحظ أن الرسول قد سئل عن مثل ذلك، وعن بعض مفردات القرآن، وحدث في ذلك بأحاديث، وهو نفسه لم يحدث من عنده في تفسير أي القرآن، ولكنه عرف ذلك عن جبريل (رواية عن الله)، وكل كتب الحديث يوجد بها "باب تفسير القرآن" الذي تروى فيه أحاديث في التفسير عن الرسول نفسه، كما تحتوي على التفسير الذي يرجع إلى الصحابة. وعندما نضع نصب أعيننا ما في طريقة المحدثين من سعة الصدر، فلا نستغرب إذا كانت هذه الكتب التفسيرية لا يكاد يفرغ معينها من الأحاديث ولا ينضب وقد استطاع جلال الدين السيوطي، العالم المصري المعروف بمؤلفاته الكثيرة (المتوفى سنة ٩١١هـ)، أن يجمع عشرة آلاف حديث عن النبي وأصحابه في تفسير القرآن، في كتابه المسمى (ترجمان القرآن)، الذي اختصره في (الدر المنثور في التفسير بالمأثور)، المطبوع في القاهرة (سنة ١٣١٤هـ)، في ستة أجزاء، وقد أراد– قبل أن يبدأ في تفسيره– الإذن من الرسول بذلك، فجاءه هذا الإذن في الرؤيا، وهو نوع من التصورات المعتادة في هذه الأوساط. وقد رويت تفاسير لمواضع من القرآن عن عدد لا يحصى من الصحابة الذين يرجع إليهم (العلم) بذلك، ولا يجد الباحث التقى في القرآن ما يدعوه إلى ضرورة إبداء رأيه الخاص، حتى يكون مفسراً للقرآن برأيه، فإذا اهتم بالتحديث، إنه سيجد من طريق الرواية المرضية الموثوق بها عند النقاد تفاسير منقولة ترجع إلى عصر الصحابة.

عبد الله ابن عباس

فمن بين هؤلاء "الصحابة" الذين يعد منهم الخلفاء الراشدون وعائشة وأزواج النبي، ترتفع عند المسلمين شخصية هامة في تفسير القرآن، وهي شخصية عبد الله بن عباس، ابن عم الرسول، وجد الخلفاء العباسيين، الذي يمتاز في التفسير، ويعتبر بحرا في العلم، وحبرا لهذه الأمة، وبعبارة أفضل: ترجمانا للقرآن، كما لقبه بذلك النبي وجبريل، وقد قيل: إنه يزيد في العلم عن علي بن أبي طالب وقد فضله الخليفة عمر في شبابه على الأصحاب القدماء وتتبين قيمته في التفسير من قول تلميذه مجاهد: "إنه إذا فسر الشيء رأيت عليه النور". وإذا كان هذا التقديس والاحترام قد وجد صداه من الإعجاب في الأجيال المتأخرة، فإن ابن عباس قد اعتبر كذلك قبل في عصر الشاعر ابن قيس الرقيات (منتصف القرن الأول الهجري)؛ فقد لقبه هذا الشاعر من بين أصحاب الألقاب من قريش: "بالحبر" الذي تساعد علومه من رام علما صحيحا عند معضلات الأمور.

وهذا التفسير الذي يرجع إليه يعتبر أفضل العلوم في فهم القرآن في الغالب، والروايات الإسلامية تجعله، من جهة اتصاله اتصالا مباشراً موثوقا به الرسول، المفسر الوحيد الموثوق به، ولم يعيروا اهتماما لهذه الحالة– مثل غيرها من الحالات الأخرى– وهي أن ابن عباس كانت سنه عند وفاة النبي بين العاشرة والثالثة عشرة على الأكثر.

وقد صدقت هذه الأخبار المروية عن ابن عباس في الوقائع المشكوك فيها، وقدم على الصحابة الذين عاشوا النبي "وكان من الممكن أن يبدوا معلومات لا شك فيها. وكثيراً ما يذكر أنه، فيما يتعلق بتفسير القرآن، كان يرجع إلى رجل يسمى أبا الجلد جيلان بن فروة الأزدي، الذي أثنى الناس عليه بأنه كان يقرأ

"الكتب". وعن ميمونة ابنته أنها قالت: كان أبي يقرأ القرآن في كل سبعة أيام، ويختم التوراة في ستة، يقرؤها نظرا، فإذا كان يوم ختمها حشد لذلك ناس، وكان يقول: "كان يقال: تنزل عند ختمها الرحمة". وهذا الخبر الغامض المبالغ فيه من ابنته، يمكن أن يبين لنا مكان الأب في الاستفادة من التوراة.

رجوع ابن عباس إلى أهل الكتاب

ومن بين المراجع العلمية المفضلة عند ابن عباس نجد- أيضا- كعب الأحبار اليهودي، وعبد الله بن سلام وأهل الكتاب على العموم، ممن حذر الناس منهم، كما أن ابن عباس نفسه في أقواله حذر من الرجوع إليهم. ولقد كان إسلام هؤلاء عند الناس فوق التهمة والكذب، ورفعوا إلى درجة أهل العلم الموثوق بهم؛ وليس باطلا ما ذكره (Loth) عن "اللون اليهودي" لمدرسة ابن عباس، ولم تكن التعاليم الكثيرة، التي أمكن أن يستقيها ابن عباس، والتي اعتبرها من تلك الأمور التي يرجع فيها إلى أهل هذا الدين الآخر- مقصورة على المسائل الإنجيلية والإسرائيلية؛ فقد كان يسأل كعباً عن التفسير الصحيح لأم القرآن، وللمرجان مثلا.

وقد رأى الناس في هؤلاء اليهود أن عندهم أحسن الفهم- على العموم- في القرآن وفي كلام الرسول، وما فيهما من المعاني الدينية، ورجعوا إليهم سائلين عن هذه المسائل، بالرغم من التحذير الشديد- من كل جهة- من سؤالهم، وقد سأل أبو هريرة كعب الأحبار وعبد الله بن سلام عن وقت صلاة الجمعة؛ لأنهما يعلمان في التوراة ما يشبه ذلك. وقد تناول المسلمون في العصور الأخيرة مثل هذه الأخبار فقط على سبيل الفرض، ولبيان طبيعة هذه الفروض الساذجة نذكر- على سبيل المثال- هذا الخبر، وهو أن ابن عباس وعمرو بن العاص اختلفا في قراءة (لسدني- أو لدني) سورة الكهف آية ٧٦، فذهبا إلى كعب

الأحبار لتسوية هذا الخلاف. وقد صوَّر لنا [كيتاني] طريقة ابن عباس في التفسير، ومقدار تأثره بأهل الكتاب، تصويراً ممتعاً.

رجوعه إلى الشعر القديم

وكان هناك من العلماء من لا يفهم بعض العبارات النادرة في القرآن، فيرجع في ذلك إلى الأوائل ممن استعملها؛ ففي مثل تلك المسائل اهتم ابن عباس بالرجوع إلى الشعر القديم، الذي قال عنه: إنه مرجع للتفسير في استعمالاته اللغوية، فمن ذلك قوله المعروف عن تفسير كلمة [حرج] في قوله تعالى: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" (سورة الحج آية ٧٨): "إذا تعاجم شيء من القرآن، فانظروا في الشعر؛ فإن الشعر عربي". ومن الحق أنه قد أضيفت إليه شروح صرح فيها بأن بعض كلمات القرآن غير عربية؛ فيظهر من هذه الأخبار أنه لم يكن يرى الرأي الذي لا يجوز أن تكون في القرآن لغات غير عربية.

وإلى هذا المبدأ الذي قام على طريق ابن عباس، وجدت في النحو العربي قصص علمية، وجدت مكانها في [المعجم الكبير] للطبراني، وقد سأل نافع بن الأزرق الخارجي ابن عباس عن عدد كبير من الألفاظ القرآنية، وطلب إليه أن يستدل على معناها من الشعر العربي القديم؛ وقد استدل ابن عباس في إجاباته على مسائل نافع، التي تبلغ نحواً من مائتي كلمة، بأشعار من الشعر الجاهلي. وهي مبايعة من اللغويين المتأخرين لابن عباس باعتباره "أبا التفسير" الذي أبدع الطريقة اللغوية لتفسير القرآن، وقد مجد الناس فيه أنه، زيادة على معارفه اللغوية، كان عالما بالمغازي وأيام العرب والشعر القديم وأمثال ذلك، وعد في درجة شيوخ أهل اللغة. أما خصومة الفقهاء الأتقياء للشعر، فقد بدأت بعد في الأجيال المتأخرة.

ولقد كان ابن عباس يُمسك عن القول في كثير من العلم ولا يفيض به إلا كقطرات من (البحر)؛ وإذا ما قبلنا الأخبار التي جاءت عن علومه في التفسير، فقد كان لا يجيب في كل المسائل إلا بقدر فتفسير كلمة [الروح] في قوله (تعالى): "ويَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ومَا أُوتِيتُم مِّنَ العِلْمِ إلاَّ قَلِيلاً" [سورة الإسراء آية ٨٥] كانت عنده من الأسرار التي (يكتمها) عن الناس. وهذه المسألة قد بقيت من الأسرار الإلهية التي لا يجوز البحث فيها.

توجه المعاصرين إلى ابن عباس

وقد توجه معاصرو ابن عباس الراغبون في المعرفة، إلى هذا العالم المحيط بتفسير القرآن؛ ليزيل شكوكهم وقد سيق اتصالهم بالمفسر القديم في ثوب قصصي حي، حكى مرة كيف أن المسمعين له عند تفسير (آية ٢٣ من سورة النور) أخذتهم جذوة من السرور، حتى إن بعض القوم هم أن يقوم إليه فيقبل رأسه، من حسن ما فسر به سورة النور! (الطبري: ج ٨ ص ٨٣).

فمن أمثلة ذلك ما جاء في سورة القصص آيات ٢٢- ٢٩ [قصة موسى في مدين- وعند البئر- وفي بيت شعيب- وتزوجه بابنته] وهناك زيادات في قصص المتأخرين؛ فقد خلطوا في هذه السورة هروب موسى إلى مدين وما حصل له في منزل شعيب، بالقصة بالإنجيلية ليعقوب ولابان، وقد ذكر فيها أن شعيبا طلب من موسى أن يعمل عنده عددا من السنين، على أن يكون صداقا لابنته: "قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ ومَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ... فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ وسَارَ بَأَهْلِهِ آنَسَ مِن جَانِبِ الطُّورِ نَارًا." وهنا اختلفوا: أي الأجلين قضى موسى؟ هل كان ثمان سنين؟ أو أنه أتمَّ عشراً؟ فلم يتفق العلماء في ذلك على رأي، وقد يمَّموا شطر ابن عباس الذي يعرف ذلك، فحكى سعيد

بن جبير قال: قال يهودي بالكوفة– وأنا أتجهز للحج: إني أراك رجلا تتبَّع العلم، فأخبرني: أي الأجلين قضى موسى؟ قلت: لا أعلم، وأنا الآن قادم على حبر العرب [يعني ابن عباس] فسائله عن ذلك؛ فلما قدمت مكة، سألت ابن عباس عن ذلك، وأخبرته بقول اليهودي، فقال ابن عباس: قضى أكثرهما وأطيبهما؛ إن النبي ﷺ إذا وعد لم يخلف. قال سعيد: فقدمت العراق فلقيت اليهودي فأخبرته، فقال: صدق وما أنزل على موسى، والله العالم.

وهكذا ظهر ابن عباس في كل المسائل المعقدة في التفسير، الرجل الملهم، وأحياناً الرجل الذي نفحه الله بنفحة من روحه.

وقد وقف المسلمون حيارى إزاء هذه الآية [٢٦٦ من سورة البقرة]: "أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وأَصَابَهُ الكِبَرُ ولَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ"؛ فقد سأل عمر كل من واجهه عن معنى هذه الآية الغامض، ولم يجد أحدا يستطيع أن يعطيه عنها جوابا مرضيا، وفي رواية أن عمر سأل أصحاب رسول الله ﷺ فقال: فيم ترون أنزلت: "أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب..."؟ فقالوا: الله أعلم. فغضب عمر، فقال: قولوا نعلم أو لا نعلم. فقال ابن عباس: في نفسي منها شيء يا أمير المؤمنين. فقال عمر: قل يا ابن أخي ولا تحقر نفسك. قال: هذا مثل ضربه الله (عز وجل) فقال: أيود أحدكم أن يعمل عمره بعمل أهل الخير والسعادة، حتى إذا كان أحوج ما يكون إلى أن يختم بخير، حين فنى عمره واقترب أجله، ختم ذلك بعمل من أعمال أهل الشقاء، فأفسده كله فحرقه أحوج ما كان إليه؟ (الطبري ج ٣ ص ٤٦).

وبهذا الشكل كان الناس يرجعون بسرور إلى ابن عباس، عندما يدور الأمر

حول تفسير موثوق به لأية كلمة في القرآن، أو جملة مشكوك فيها أو ذات معان كثيرة.

تلامذة ابن عباس

ولا يوجد عند الذين يهتمون بالمؤلفات، في هذه الناحية، شك في أنه لا يكاد يرجع إلى ابن عباس شيء مما نسبه المتأخرون إليه، وعلى أحسن الفروض لا يرجع إليه إلا شيء قليل جدا من ذلك. وقد فرق النقدة المسلمون بين ما يستحق التصديق من الأسانيد التي يقوم على طرفها ابن عباس وبين ما لا يستحق ذلك، قال بعضهم عن هذه الأسانيد: إنها أسانيد الكذب وهو دليل على أن النقدة المسلمين لم يردوا هذا الفرض، وقد أرادوا أن يخطئوا النتائج الأخيرة الصحيحة شكلا، مما هو مضاف إلى هذا الإمام الذي لا نزاع فيه. وقد بذل الناس جهداً كبيرا- من جهة أخرى- فيما يختص بتصديق أحاديث المحدثين القدامى المتصلين بابن عباس اتصالا مباشرا في الإتيان بقصص تدل على الثقة بهؤلاء الناس فيما يحدثون به عن تعاليم ابن عباس بشكل واضح بقدر الإمكان؛ فقد عرض مجاهد المصحف على ابن عباس، ثلاث عرضات، من فاتحته إلى خاتمته، يوقفه عند كل آية منه، ويسأله عنها؛ وكان عكرمة وهو من موالي الإمام "أعلم الناس بالتفسير"، قال: "كان ابن عباس يضع في رجلي الكِبْل. ويعلمني القرآن والسنن". وهذا- في الغالب- نوع من المبالغة؛ للتدليل على التمسك والاستمرار على الدرس والعلم. ولقد ظهر أن هذا الرجل الموثوق في صلته بابن عباس- كما ظن ذلك بعض المسلمين وأكده- قد أساء استعمال علاقته به، من جهة أنه نشر عنه أشياء لم يسمعها منه. ومن أجل ذلك قال ابن المسيب لمولاه: "لا تكذب عليّ كما كذب عكرمة على ابن عباس". كما عوقب من أجل هذا من عليّ بن عبد الله بن عباس بشكل مهين.

ومن الأخبار التي تدل على التقدير الشعبي في هذا الوقت (حكومة هشام المروانية) لحماة السنن والتقاليد المقدّسة، بإزاء التقدير من الشعب للشعراء العامة، لم يكن أقل من تقديرهم للأتقياء، هذا الخبر: وهو أنه عند دفن عكرمة لم يوجد من الناس من يحمله، بينما كان هناك جم غفير عند دفن كثير القرشي الذي مات في نفس اليوم، جاءوا لتشييع الشاعر عند موته. حقاً أنه قد عزى ذلك إلى تحقير المولى، حتى بعد موته، إزاء تشريف الحر؛ بيد أنه لا يظهر أن هذا التحقير والإهمال كان يرجع إلى عقيدة عكرمة في الخوارج، وأنه تغيَّب عند بعض الناس عندما تطلبه بعض الولاة.

تفاسير ابن عباس

وقد جمعت تفاسير ابن عباس المروية عن تلامذته المباشرين في وقت مبكر، كما جمعت فتاويه الفقهية، جمعها أبو بكر مُحَّد بن يوسف ابن يعقوب [يعقوب هذا هو ابن الخليفة المأمون]، الفقيه المحدِّث الشافعي الذي توفي بمصر. وحروف التفسير لمجاهد وعطاء وغيرهما من المحدثين من مدرسة ابن عباس الذين رووا عنه– قد عرفت في التأليف الإسلامي بأنها أقدم المجموعات. كما طبع في الشرق مرارا التفسير المنسوب إلى ابن عباس الذي توجد منه مخطوطات كثيرة، ويمكن للذين يرغبون، أن يبحثوا العلاقة بين المخطوط والمطبوع من ذلك، ومقارنة أحدهما بجانب الآخر، وأن يفحصوا ما تحتويه هذه الكتب من التفاسير، بإزاء روايات التفسير المنسوبة إلى ابن عباس في نواح أخرى؛ ليتعرفوا ما فيها من صواب؛ فإنه– فقط– بهذا يمكن التصديق– بشكل ما– بما نسب إلى ابن عباس؛ ولم تتح لي فرصة لهذا العمل.

وهذا السلطان غير العادي الذي أحاط بهذا الرجل الموثوق به في التفسير القديم، قد بعث الجهود إلى جعله المرجع الأخير للتفاسير المذهبية عند

المتأخرين؛ ففي كتاب حسن بن المطهر الشيعي عن فضائل علي، عُد ابن عباس في كثير من المواضع من الشيوخ القدامى. كما زعم سهل التستري في التفسير الصوفي أنه عن طريق عكرمة المرجع الأعلى للتفسير عند الصوفية. فاسم ابن عباس معتبر عند كل طبقات المسلمين وثيقة وسندا للصدق في أمور الدين. وأكثر هذه المجموعات تصديقا هو المجموع الذي يرويه عليّ بن طلحة الهاشمي باسم ابن عباس؛ الذي قال عنه ابن حنبل: "إن في مصر تفسيراً عن ابن عباس رواه عليّ بن طلحة الهاشمي، وليس بكثير أن يرحل إلى مصر من أجله". ويرجع الفضل في بقاء هذا المجموع إلى نسخة لابن صالح كاتب الليث بن سعد، نسخت له، ومن هذا المجموع أخذ البخاري والطبري وآخرون من المحدثين فيما يختص بتفسير ابن عباس، ومع ذلك فقد صرح النقدة المسلمون بأن ذلك الرجل (عليّ بن أبي طلحة) لم يسمع التفسير الذي تضمنه كتابه مباشرة من ابن عباس.

وهكذا فإنه، حتى في صحة القسم الخاص بالتفسير الأكثر تصديقاً، يحكم النقدة المسلمون بهذا الحكم، فيما يتعلق بصحة نسبته لابن عباس، على أنه هو المصدر الأول له.

وإن هذا الحشد الكبير من المادة المروية، يسهل واجب الوقوف موقف النقد إزاء ذلك، ولا نستطيع، بالرغم من هذا الهشيم الذي صاحب هذه الأخبار، أن نحدد الغرض والقصد من هذا الجهد الشديد الذي حفظ به الرواة هذه الأشياء الكثيرة المملوءة بالمتناقضات من غير اهتمام بذلك، وإنه لما يلفت النظر في هذا المحيط هذه الظاهرة الغريبة: وهي أن التعاليم المنسوبة إلى ابن عباس تحمل طابع التصديق بشكل متساو، وهي في نفسها تظهر في تضاد شديد بينها وبين بعضها، مما لا يقبل التوسط أو التوفيق!.

وهاك مثالا لهذا في مسألة خلافية، كانت مثاراً لجدال كثير، وهي أي ابني إبراهيم كان مرادا بالذبح؟ وقد جاء القرآن المكي بهذه القصة (سورة الصافات آيات ١٠١- ١١٠) من غير ذكر لاسم الابن المأمور بتضحيته. وقد عرف النبي نفسه من أهل الكتاب أنه [إسحق]، وعلى هذا كان الرأي الذي لا شك فيه في القرن الهجري الأول، كما أن المفسرين القدماء كانوا على هذا الرأي، ولكن- كما هو عند الطبري أيضا- رأى عمر بن عبد العزيز الانتقال إلى رأي آخر، وظهر له أن اليهود، حسداً منهم للعرب أن يكون إسماعيل أباهم الذي أمر الله فيه، زعموا أنه إسحق؛ لأن إسحق أبوهم، وكان ذلك منم تحريفا للكتب؛ ويُرى هذا التحريف واضحا من أجل النص الإنجيلي جاء بهذا الشكل: "قال الله لإبراهيم: اذبح ابنك بكرك إسحق" بدلا من "ابنك الوحيد"؛ ولا يمكن أن يفهم من الابن البكر سوى إسماعيل؛ لأن إسحاق ولد بعد ذلك، فاسم "إسحق" المذكور في النص بجانب "ابنك بكرك" زيادة على الأصل زادها اليهود، وهي زيادة تناقض الأصل. وعلى هذا الطريق وصل المسلمون إلى أن [إسماعيل] هو الذبيح المفدي على الحقيقة "وفديناه بذبح عظيم" آية ١٠٧. وجيء بالأسباب لذلك على وجه الدقة، بجانب أسباب الرأي الآخر، في تاريخ الطبري، بروح غير متحيزة لأحدهما.

وهكذا قام رأيان متخالفان، وكلاهما يعتمد على النقل؛ فالقائلون بأنه إسحق يعتمدون على أبي هريرة، وعلى كعب الأحبار، العالم اليهودي الأصل والثقة في القصص اليهودية والنصرانية عند المسلمين؛ وكذلك اعتمد أصحاب هذا الرأي على ابن عباس ابن عم الرسول، فهو الحجة العليا دائما في مسائل التفسير. واعتمد عليه أصحاب الرأي الآخر، فكلاهما يعتمد على إسناد متصل بابن عباس يدعم به رأيه؛ فالإسحاقيون عن عكرمة، والإسماعيليون عن الشعبي

أو مجاهد، كل أولئك سمعوا ذلك عن ابن عباس، وكل ادعى بأن هذا هو رأيه في هذه المسألة.

وبعد أن ساد شيء من التردد في هذه المسألة أجمع المسلمون على أنه إسماعيل، ومما يدل على ذلك أنهم استعملوا لصاحب هذا الاسم الكنية المذكرة بذلك: "أبا الذبيح"، وفي الغالب أيضا: "أبا الفداء"، والمثال المعروف لذلك يظهر في اسم "أبي الفداء" المؤرخ المعروف، وهو إسماعيل بن علي. وفي إحدى قصائد رفاعه الطهطاوي، في مدح الخديو إسماعيل باشا في سنة ١٨٦٣، كرر في ندائه هذه الكنية: "أبو الفداء".

نقد الإسناد

ويمكن أن يرى من ذلك، إلى أي حد يكون مقدار صحة الرأي المستند إلى ابن عباس، وإلى أي حد يمكن الاعتراف به. وما نعتبره بالنسبة له وللآراء المأثورة عنه، يمكن أن يعتبر، إلى أقصى حد، بالنسبة للتفسير المأثور. فالأقوال المتناقضة يمكن أن ترجع دائماً إلى قائل واحد، معتمدة، في الوقت نفسه، على أسانيد مرضية موثوق بها، وهذا التصديق، والثقة بهذه الآراء المتضاربة، قد يتحدد عندما نلقي نظرنا مرة بعد أخرى إلى تاريخ قيام الإسناد. وهو ما يقدمه لنا العلماء المسلمون الصادقون، أحيانا في فرص مناسبة؛ فالطبري في سورة الدخان آية ١٠: "فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ". يحدثنا بحديث أمور الآخرة مسند إلى حذيفة بن اليمان، أخبره به النبي، ولم يحدِّث به أحدا غيره من الناس. وحتى هذه الأخبار المغيبة لم تتركها الروايات، بل أخذت تتحدث عنها وتربطها– بسرور– باسمه من أجل علاقته بالنبي، تلك الخيالات المغيبة الكبيرة، مما لا يطمع حذيفة نفسه في مثلها؛ فمن تلك الأخبار الغيبية "الدخان في السماء".

ولا يعنينا هنا هذا الموضوع، وإنما تهمنا مسألة الإسناد في هذا الموضع؛ فأحد أولئك الرواة في حديث حذيفة هو الفقيه المعروف سفيان بن سعيد الثوري روى عنه رواد بن الجراح، وروى عن رواد ابنه عصام هكذا: "عن عصام بن رواد بن الجراح عن أبيه عن سفيان الثوري عن حذيفة"، وهنا يقول الطبري: "وإنما لم أشهد له بالصحة؛ لأن مُحَّد بن خلف العسقلاني حدثني أنه سأل روادا عن هذا الحديث: هل سمعه من سفيان؟ فقال له: لا. فقلت: فقرأته عليه؟ فقال: لا. فقلت له: فقرئ عليه وأنت حاضر فأقر به؟ فقال: لا. فقلت له: فمن أين جئت به؟ قال: جاءني به قوم فعرضوه عليّ وقالوا لي: اسمعه منا، فقرءوه عليَّ، ثم ذهبوا فحدَّثوا به عني. أو كما قال". وهو نوع من اللعب والخداع في الإسناد، يخدع به بعض حملة الحديث الماكرين الناس؛ ليظهروه في شكل لامع جذاب أمام الرأي العام الصالح الساذج؛ هؤلاء هم حملة جزء من الحديث. ومثل هذا يعمل في أحاديث أخرى لحذيفة وغيره من أصحاب النبي.

حقيقة التفسير بالمأثور

ومن الملاحظات التي أبديناها يمكن أن نخلص بهذه النتيجة: وهي أنه لا يوجد، بالنسبة لتفسير مأثور للقرآن، ما نستطيع أن نسميه وحدة تامة أو كياناً قائماً؛ فإنه قد تروى عن الصحابة في تفسير الموضع الواحد آراء متخالفة، وفي أغلب الأحيان يناقض بعضها بعضا من جهة، ومن جهة أخرى فقد تنسب للصحابي الواحد في معنى الكلمة الواحدة أو الجملة كلها آراء مختلفة.

وبناء على ذلك يعتبر التفسير الذي يخالف بعضه بعضا، والمناقض بعضه بعضا، مساويا "للتفسير بالعلم"؛ وقد اثبت الغزالي هذه الحقيقة على أنها شيء عادي، بأنه توجد آيات "لها خمسة معان، أو ستة، أو سبعة، مروية كلها عن أصحاب الرسول والمفسرين من السلف". وما يأتي به المفسرون عند ذكرهم

للتفاسير المختلفة، من قوله: (والله سبحانه أعلم بما أراد) يشعر بأنهم يعطون مكانا للفرض، حتى كأنهم لا يتمسكون بتفسيرهم على وجه القطع. ولقد اعترف الناس في وقت مبكر بأن المعرفة الوثيقة لبعض أشياء من القرآن قد ذهبت بعد الجيل القصير التالي للرسول، وأنه توجد في القرآن مواضع تقصر عن فهمها المعرفة الإنسانية، مما استأثر الله بعلمه.

وجوه القرآن

وقد رأى أهل الدين المسلمون أن في هذا- أعني إمكان التفسير بأشكال مختلفة- إعجازاً وفضلا للقرآن، ودليلا على ما فيه من ثروة لا غاية لها؛ فالقرآن "ذو وجوه" أي أنواع من الفهم. وهذا يتفق تماما مع ما عند علماء اليهود في التوراة: (بانيم= وجوه). وبهذا التجويز للتفسير بروايات مختلفة رأي الناس أنه من الفضل الذي يُمدح به العالم أن يكون على معرفة بوجوه التفسير المختلفة في الموضع الواحد: "لن تفقه كل الفقه حتى ترى القرآن وجوها". وهذه الملاحظة ترى بوضوح في كل كتاب من كتب التفسير المستفيضة؛ فنراهم- آية بعد آية- يذكرون بعد التفسير الذي يستظهره المفسر جملة من التفاسير المخالفة تحت هذه العبارة: (وقيل...). هذه هي الوجوه التي يعد تجويزها دليلا على المعين الفكري الذي لا ينضب في كلام الله.

تفسير ابن جرير الطبري

منذ القرن الثاني الهجري كانت حاجة العلماء المسلمين شديدة لكتاب في التفسير بالمأثور، والمحاولات الأولى في هذا الصدد ذهبت بمرور الزمن، والذي بقي منها هو ما وصل إلينا في ذلك الكتاب الخالد الممتاز، الذي بلغ فيه التفسير بالمأثور قمته العالية، وكان من جهة أخرى نقطة التحول، والحجر الأساسي للتفسير بعد ذلك؛ ففي الوقت الذي جاءت فيه هذه التفاسير

الأخيرة موجزة للتفسير في شكله النهائي، فإن ذلك الكتاب لم يقتصر فيه على تسجيل التفسير وحده، بل تجلت فيه، وراء ذلك، البذور الأولى لهذه الجهود.

تاريخ الأمم والملوك لابن جرير الطبري

ومؤلفه هو مُحَمَّد بن جرير الطبري (ولد سنة ٢٣٥ وتوفي سنة ٣١٠هـ) الذي يعد مثالا كبيرا للعلوم الإسلامية في كل العصور، وقد قدره العلم الأوربي حق قدره من زمن مضى، من أجل كتابه العظيم في التاريخ الذي استفدنا منه، كمرجع مهم عزيز، في دراساتنا عن العصور الأولى للتاريخ الإسلامي، وقد أخرجه [دي غويه] ومساعدوه مطبوعا بليدن، ويعتبر الطبري أصلا أبا التاريخ الجغرافي الإسلامي. أما عند أهل الشرق، فإن جهوده التي أذاعت شهرته تقوم على العلوم الإسلامية الدينية، ولو أن كتبه الدينية (في الحديث والفقه وما يتعلق بذلك) قد اختفت عمليا منذ وقت بعيد، وأغلبها طواه النسيان، وكذلك مذهبه [الجريري] الذي أسسه بعد بحث طويل، لم يستطع البقاء. وإلى وقت قريب كان كتابه في التفسير، الذي لا يقدر بثمن بالنسبة لمعارفنا الاستشراقية، يعتبر مفقودا أيضا. وقد أجمع الباحثون في الشرق والغرب في الحكم على قيمته؛ فيقول أبو حامد الإسفراييني "ولو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل كتاب تفسير مُحَمَّد بن جرير، لم يكن ذلك كثيرا".

وكتب [نولدكه] في سنة ١٨٦٠ بعد اطلاعه على بعض فقرات من هذا الكتاب: "لو كان بيدنا هذا الكتاب، لاستغنينا به عن كل التفاسير المتأخرة، ومع الأسف فقد كان يظهر أنه مفقود تماما، وكان مثل تاريخ الكبير، مرجعا لا يغيض معينه؛ أخذ عنه المتأخرون معارفهم". والمثل التي جاءت تدل على صحة هذا الحكم. ولقد كانت مفاجأة سارة للأوساط العلمية في الشرق والغرب، أنه وجدت في حيازة أمير [حائل] نسخة مخطوطة كاملة من هذا الكتاب وقد طبع

في القاهرة سنة ١٩٠٣ (وطبعت منه حديثا طبعة مصححة في سنة ١٩١١)، وهو كتاب ضخم في ثلاثين جزءا (نحو من مائتين وخمسة آلاف صفحة من القطع الكبير). وبهذا أصبحت في يدنا دائرة معارف غنية في التفسير المأثور، ومؤلفها هو الإمام الطبري.

طريقة ابن جرير

وهو يخاصم أصحاب الرأي المستقلين في التفكير، الذين يتبعون هواهم الشخصي، ولا يزال يشدد في الرجوع إلى (العلم) الراجع إلى الصحابة والتابعين، والمنقول عنهم نقلا مستفيضا، ويرى أن ذلك- وحده- هو علامة التفسير الصحيح وقد أعطى في تفسيره لإجماع الأمة سلطانا كبيرا، وعلى هذا النحو انتظم في تفسيره التفسير بالروايات المروية عن العلماء المعتبرين وحدهم، وأيد ذلك بالأسانيد المختلفة بالرجال الذين وصلت إليه المعرفة عن طريقهم، ولم يسلك هذا الطريق على نحو آلي، وإنما فعل ذلك على مثال ما كان يسير عليه العلماء المسلمون من وقت طويل، من نقد الرجال جرحا وتعديلا؛ فعندما يظهر له الحديث غير موثوق به، فإنه يصرح برأيه فيه بما يناسبه، حتى آراء بن عباس وقف حيالها موقفا حرا صريحا، وقال مرة عن مجاهد الذي كان يجب إتباعه: إن رأيه "يخالف إجماع الحجة الذين لا يمكن نسبتهم إلى الكذب"؛ وفي مرة أخرى: "وما ذكر هنا عن مجاهد لا معنى له، وفساد رأيه لا شك فيه".
وعلى هذا الشكل كان يعالج آراء الضحاك وغيره من الرواة عن ابن عباس.

ابن جرير والقراءات

كما نذكر له الفضل في إمدادنا بالمعارف المتعلقة بالقراءات، وما ذكرته من المثل والآراء يمكن أن تكون كلها مأخوذة من تفسير الطبري؛ وقد ألف- زيادة على هذا- مؤلفاً خاصاً، في ثمانية عشر جزءا، جمع فيه كل القراءات المعروفة

(والشواذ أيضاً)، وعالجها بالنقد والنظر. وسواء فيما يتعلق بالقراءات بوجه خاص أم عند الاختلاف في التفسير، عندما يروى عن الشيخ الواحد آراء مختلفة متناقضة (كما عرفنا بعض ذلك عن ابن عباس)، سواء في هذا أم ذاك، فإنه يُتبع ذلك برأيه في آخر الأمر، مع توجيه رأيه بالأسباب. وفيما يختص بالقراءات فإنه يظهر تسامحاً كبيراً، وإذا لم تمس هذه القراءات المختلفة المعنى بشكل جوهري، فإنه يفضل الأخذ بالقراءة المعروفة في العامة، ويصوب أيضاً القراءة المخالفة الأخرى من غير تفكير طويل، ويعارض بقوة– فقط القراءات التي لا تعتمد على الأئمة الذين يعتبرون عنده حجة، والتي تقوم على أصول مضطربة، مما يكون فيه تغيير لكتاب الله. وعلى هذا المبدأ يسير قُدماً بالنسبة للتفسير الذي يفسر به؛ فهو يلاحظ في الدرجة الأولى المعنى الظاهر الواضح الذي لا يصح العدول عنه في التفسير؛ وقد تكون هناك مواضع أخرى في القرآن تستدعي تفسيراً آخر، أو توجد أسباب مناسبة تبرر ذلك؛ ففي هذه الحالة يرجع إلى أقوال السلف، أعني الصحابة والأئمة التابعين وعلماء الأمة.

ابن جرير والإسرائيليات

وهنا يأتي بأخبار مأخوذة من القصص الإسرائيلية من مراجع يهودية الأصل، (مثل كعب الأحبار، ووهب بن منبه)، ولكنه لا يتمسك في ذلك بإعجاب المتقدمين بلا قيد ولا شرط؛ ويعتبر كتابه في الأوساط الإسلامية، بالنسبة للروايات الإسرائيلية على الأكثر الكنز الغني بهذه المواد. وكذلك يروى عن وهب بن منبه قصصا نصرانية ومن الأسانيد التي تسترعي الاهتمام هذه الصورة من الإسناد: "عن ابن إسحق عن أبي عتاب، وهو رجل من قبيلة تغلب، كان نصرانياً عمراً من دهره، ثم أسلم بعد، فقرأ القرآن، وفقه في الدين، وكان فيما ذكر أنه كان نصرانيا أربعين سنة، ثم عمّر في الإسلام أربعين سنة

أخرى، قال: كان آخر أنبياء بني إسرائيل..." وفي قصة (ذي القرنين) أتى بهذا الإسناد: "مُحَمَّد بن إسحق، أخبرنا بعض من أسلم من أهل الكتاب ممن كان عنده علم بتاريخ العجم".

انصرافه عما لا غناء فيه

ومن نواحي اهتمامه الجدي تصرفه في التعللات التي لا غناء فيها في بعض الأحيان، ومن أمثلة ذلك تلك الأمور التي يبذل فيها المحدثون بشكل ساذج جهدا كبيرا، ففي مسألة المائدة (سورة المائدة آيات ١١٢- ١١٥) التي أنزلت من السماء بسؤال عيسى بناء على طلب الحواريين، هل كان عليها طعام؟ وهل كان سمكا، أو خبزا، أو من ثمرات الجنة، أو غير ذلك؟يقول: "العلم بذلك غير نافع، ولا صار الجهل به ضاراً، ويكفي الإقرار من القارئ بالآية بظاهر ما احتمله التأويل". وهل كان شعيب هو يثرون (يثري)؟ أو أن الأخير هو ابن عم شعيب كما ظن بعضهم؟ فإن ذلك عنده على حد سواء، "ولا يدرك علمه إلا بخبر، ولا خبر بذلك تجب حجته".

وفي سورة يوسف آية ٢٠ حيث باع إخوة يوسف أخاهم (بدراهم معدودة)، فأراد المفسرون القدامى أن يعرفوا بالتحديد عدد هذه الدراهم، وهل هي اثنان وعشرون (درهمان لكل واحد من الأحد عشر أخا)؟ أو هي عشرون؟ أو أربعون درهما؟ الخ، وهنا يقول الطبري: "والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله (تعالى ذكره) أخبر أنهم باعوه بدراهم معدودة غير موزونة، ولم يحد مبلغ ذلك بوزن ولا عدد، ولا وضع عليه دلالة من كتاب ولا خير من الرسول، وقد يحتمل أنه كان عشرين، ويحتمل أن يكون كان ذلك اثنين وعشرين، وأن يكون كان أربعين، وأقل من ذلك، وأكثر، وأي ذلك كان فإنها معدودة غير موزونة، وليس في العلم بمبلغ ذلك فائدة تقع في دين، ولا في الجهل به دخول

ضر فيه، والإيمان بظاهر التنزيل فرض، وما عداه فموضوع عنا تكلف علمه"( ). كما أنه لا فائدة في تعرف اسم النبي المذكور في [سورة البقرة آية ٢٥٩]: "أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا"؟! وهل هو أرميا؟ أو عزير؟ يقول في ذلك: "ولا بيان عندنا من الوجه الذي يصبح من قبله البيان على اسم قائل ذلك، وجائز أن يكون [عزيرا]، وجائز أن يكون [أرميا]، ولا حاجة بنا إلى معرفة اسمه؛ إذ لم يكن المقصود بالآية تعريف الخلق اسم ذلك... الخ". ولا فائدة في أن نعرف بأي شكل كان الإيذاء [الذي جاء في سورة الأحزاب آية ٦٩] الذي آذى به بنو إسرائيل موسى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وكَانَ عِندَ اللَّهِ وجِيهًا". يقول الطبري: "وأولى الأقوال بالصواب أن يقال: إن بني إسرائيل آذوا نبي الله ببعض ما كان يكره أن يؤذي به، فبرأه الله مما آذوه به، وجائز أن يكون ذلك كان قيلهم: إنه أبرص، وجائز أن يكون ادعاءهم عليه قتل أخيه هرون، وجائز أن يكون كل ذلك؛ لأنه قد ذكر كل ذلك أنهم قد آذوه به؛ ولا قول في ذلك أولى بالحق مما قال الله: إنهم آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا".

وفي سورة البقرة [آيتي ٧٢ و٧٣] قص الله عن بني إسرائيل، فقال (تعالى): "وإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا واللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ. فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا" [أي ببعض البقرة المعروفة أوصافها التي أمر الله في الآيات السابقة بذبحها] "كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ المَوْتَى ويُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ". والتفسير المأثور لهذه الآية مأخوذ في شيء من الغموض من المصادر اليهودية هكذا: إن بني إسرائيل قديما لما أرادوا معرفة القاتل المجهول، طلب إليهم أن يضربوا الميت بجزء من البقرة المذبوحة، فأحياه الله وذكر قاتله.

ولكن هذا التحديد [ببعضها] عام لم يرض المفسرين المدققين، فيجب أن

يعرف: بأي جزء من البقرة المذبوحة أمرهم الله؟ فجاءت في هذا أقوال مختلفة، فلم يرض هذا ذوق الطبري قال: "ولا يضر الجهل بأي ذلك ضربوا القتيل، ولا ينفع العلم به، مع الإقرار بأن القوم ضربوا القتيل ببعض البقرة بعد ذبحها فأحياه الله". فهذه الملاحظات التي يكررها في فرص مختلفة، يقصد منها أن يشير إلى عدم الفائدة من التمسك بهذه التدقيقات التي لا تعتمد على نقل، وأنه ليس من التفسير "أن تسمع صوت الزرع عندما ينبت"!.

اهتمامه باللغة

وبجانب النقول المأثورة اعتبر الطبري– كذلك– الاستعمالات اللغوية كمرجع موثوق به في تفسير العبارات المشكوك فيها؛ وكان– في الحقيقة– أول من رجع إلى شواهد من الشعر القديم بشكل واسع، متبعا في هذا ما أثاره ابن عباس من ذلك، ولقد كانت معرفته للعلوم اللغوية والشعر القديم لا تقل عن معرفته للدين والتاريخ.

وقد احتوى تفسيره على جملة كبيرة من المعالجات اللغوية، فاكتسب بذلك الطبري شهرة عظيمة، وإن ما قدمه في تفسيره للقرآن من الناحية اللغوية، يعد كنزاً ثميناً في هذه الأبحاث، كما أنه يعد ما في كتابه من الأبحاث النحوية والاختلافات بين المدرستين النحويتين: [مدرسة البصرة، ومدرسة الكوفة] من أقدم المراجع لهذه المعرفة. وتظهر هذه البحوث اللغوية كأمر غير مقصود لذاته، وإنما كانت عنده وسيلة للتفسير بالعلم، وهنا لم ينس أن يقصر استعمال هذه الطريقة على هذا المبدأ، وهو ألا يتناقض ذلك مع ما نعرفه من تفسير مأثور عن أهل العلم من الصحابة والتابعين؛ فهذه المسائل اللغوية لا تجعله يترك موقفه من تمسكه بالمأثور. وبهذا كله كان تفسير الطبري الكبير لبَّ التفسير بالمأثور، والقمة العالية التي وصلت إليها هذا المذهب في التفسير.

نظره في أمور العقيدة

وكما أن كتابه يقدَّر في هذه الناحية العمل النهائي، كذلك– من جهة أخرى– يمتد إلى ناحية أخرى في تطور التفسير، وإن ذلك، وإن يكن غير كثير، إلا أنه أمر ملحوظ في عدد من آيات القرآن، حيث نعرف فيه عالما دينيا في أمور العقيدة، وتطبيقها بشكل إيجابي مفيد، ومناقشات كلامية جيدة، راجعاً في ذلك– غالبا– إلى شيوخ قدماء، وعلى الأخص إلى [مجاهد]، الذي يعتمد عليه في تفسيره، ويتابعه في أمور العقيدة أيضا.

وعلى العموم فإن الطبري، في المسائل الاعتقادية، يقف في تفسيره للمواضع القرآنية عند مبدأ [أهل السنة] النقلي. على أن أهل السنة لم يقتصدوا في اتهامه بأنه، في بعض المسائل، يميل نحو الآراء التي كان السلف يقفون منها موقف الحيطة؛ فكان الحنابلة غير راضين عنه من أجل بعض الآراء التي قالها عن أحمد بن حنبل، فأية خصومة كانت خصومة متعصبي الحنابلة له عندما جرأ على إبداء رأيه في [آية ١٦ سورة الإسراء]؟ وأي غضب هائج خطر أو ذي به في ذلك!؟ وكذلك رأيه في إرادة الإنسان وهل هو مختار أو مجبر؟ فقد استخدم في حل ذلك طريقا كافحه أهل السنة، فكثيرا عندما يجيء في القرآن ذكر الهدى والضلال من الله (تعالى)، لا يستعمل التأويل في ذلك مطلقا، حتى تظهر أعمال الإنسان غير اختيارية ولا أثرها، ولكنه يجعل الإنسان تحت قيادة الله (باللطف والتوفيق) الذي بواسطته يعمل الإنسان حرا مختارا عملا طيبا، ويسلب منه هذا التوفيق عند الضلال و(الخذلان)؛ وقد جاء هذا كله في المناسبات بشكل موجز أو مسهب، وأحيانا في جملة؛ ولا يعجب الإنسان إذ كانت تلك الشروح تخالف الأدلة ووجوه النظر، وتميل إلى الاعتزال. ويظهر أن الطبري لم يكن يشر بذلك؛ فإنه في كل المسائل الاعتقادية التي

تضمنها تفسيره، قد اجتهد في أن يحتفظ بسنيته ضد وجوه النظر الأخرى التي تخالف التعاليم المعروفة.

ويظهر، أنه قد وضع نصب عينيه في مسألة الاختيار– بالرغم مما ذكرناه من ميله إلى حرية الإرادة واعتقاد ذلك أن يكافح تعاليم القدرية، وأن يرد بالتفسير استنتاجاتهم من القرآن، كما أنه كان خصما لغيرهم ممن يسعى إلى تهوين جهود أهل السنة المتعصبين في المعاني الاعتقادية. وقد جادل المتكلمين في مسألة (سبق العلم) من الله للعصاة، وفي معنى (رؤية الله) المادية، وكان ضد التفسير التنزيهي المعتزلة، بدون أن يسميهم ورفض، على العموم، التفسير العقلي التنزيهي، وتمسك بروايات شيوخ المحدثين القدامى في فهمهم لهذه الأشياء.

وهناك مثالا اعتقاديا [سورة البقرة آية ٧٤]: "ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً"؛ فالمفسرون القدامى فسروا قوله (تعالى): [كالحجارة] بمعنى أنها كانت كالحجارة من عدم الخشية من الله (تعالى)، والطبري لم يجد في هذا التفسير حجة أصلية، وإن كان يحتمل القصد من هذه الكلمة القرآنية، فيقول: "وهذه الأقوال، وإن كانت غير بعيدات المعنى مما تحتمله الآية من التأويل، فإن تأويل أهل التأويل من علماء سلف الأمة بخلافها، فلذلك لم تستجز صرف تأويل الآية إلى معنى منها" فما فرض من الخشية عند الحجارة يجب أن يفهم على ظاهره، مثل حن الجذع للنبي ﷺ وغير ذلك "ذلك كان منه ويكون بأن الله أعطى بعض الحجارة المعرفة والفهم، فعقل طاعة الله فأطاعه". (طبري: ج ١ ص ٢٧٦– ٢٧٧).

وقد عارض بشدة فكرة تشبيه الله بالإنسان، وعد مثل هذا من قبيل صفات الله، ويتبين هذا، على الأخص، من استطراده في معالجة آية ٦٤ من

سورة المائدة: "وقَالَتِ اليَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ ولُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ"؛ وقد اختلف أهل الجدل- وهم المتكلمون- في تأويل قوله (تعالى): [يداه مبسوطتان]، فقال بعضهم: عنى باليد النعمة أو القوة أو الملك؛ وقال آخرون منهم: بل يد الله صفة من صفاته، هي يد غير أنها ليست بجارحة، واستدلوا على استحالة المعنى الأول بأدلة منها:

(١) "قالوا: وذلك أن الله (تعالى ذكره) أخبر عن خصوصية آدم بما خصه به من خلقه إياه بيده. وكان لخصوصية آدم بذلك وجه مفهوم؛ إذ كان جميع خلقه مخلوقين بقدرته، ومشيئته في خلقه تعمه، وهو لجميعهم مالك؛ قالوا: وإذا كان (تعالى ذكره) قد خص آدم بذكره خلقه إياه بسيده دون غيره من عباده، كان معلوما أنه إنما خصه لمعنى فارق غيره من سائر الخلق، وإذا كان كذلك بطل قول من قال: معنى اليد من الله القوة أو النعمة أو الملك في هذا الموضع.

(٢) قالوا: وأحرى أن ذلك لو كان كما قال الزاعمون: إن يد الله في قوله: (وقالت اليهود يد الله مغلولة) هي نعمته، لقيل: [بل يده مبسوطة]، ولم يقل: [بل يداه]؛ لأن نعمة الله لا تحصى بكثرة. قالوا: ولو كانت نعمتين كانتا محصاتين. قالوا: فإن ظن ظان أن النعمتين بمعنى النعم الكثيرة، فذلك منه خطأ، وذلك أن العرب قد تخرج الجميع بلفظ الواحد لأداء الواحد عن جميع جنسه... فأما إذا ثنى الاسم فلا يؤدي عن الجنس. فلا يؤدى إلا على اثنين بأعيانهما دون الجميع ودون غيرهما... وخطأ أن يقال: ما أكثر الدرهمين في أيدي الناس، بمعنى ما أكثر الدراهم". (طبري: ج ٦ ص ١٩٤).

وقد ساق الطبري أخبارا في معنى الكلمة، ورأى الرأي الأخير الذي تظاهرت به الأخبار عن النبي وقال به العلماء وأهل التأويل. ونستطيع أن نستنتج من هذا أنه قد اتخذ مثل هذا الرأي في المواضع القرآنية الأخرى التي

ساق فيها الآراء المختلفة معا ولم يُبد عندها رأيه الشخصي وذلك مثل ما جاء في الاختلاف في معنى (الرضا من الله) في قوله (تعالى): "يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ". ونجد مثل ذلك في آية ٢١٠ من سورة البقرة: "هَلْ يَنظُرُونَ إلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الغَمَامِ والْمَلائِكَةُ وقُضِيَ الأَمْرُ وإلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ"؛ فقد ساق لخلاف في صفة إتيان الله، فقال بعضهم: لا صفة لذلك غير الذي وصف به نفسه (عز وجل) منا لمجيء والإتيان والنزول؛ وغير جائز تكلف القول في ذلك لأحد إلا بخبر من الله أو من رسول مرسل فأما القول في صفات الله وأسمائه فغير جائز لأحد من جهة الاستخراج إلا بما ذكرنا. وقال آخرون: إتيانه (عز وجل) نظير ما يعرف من مجيء الجائي من موضع وانتقاله من مكان إلى مكان. وقال آخرون [... أن يأتيهم الله] أي أمر الله، أو: أن يأتيهم ثوابه وحسابه وعذابه.

وقد ساق كل هذه الشروح بجانب بعضها (ج ١ ص ١٩١) بدون أن يجزم برأي في ناحية منها، كما هي عادته؛ ولا نهمل هنا أن نذكر أنه لم تبد منه كلمة لوم على أصحاب التفسير الثاني، ومع هذا فقد يظهر أن الأول يوافق نظرته الاعتقادية. ومن الآيات التي تمس المسائل الاعتقادية مسألة تأثير العمل في السعادة والشقاء.

ونرى من كل ما تقدم أن الطبري لم يقف– كمفسر– بعيداً عن مسائل النزاع التي تدور حول العقيدة في عصره، ومن أجل ذلك لم نستطع أن نهمل القول في هذه المسائل، التي سنتكلم عنها بإيضاح في الفصل التالي. وإنه، ولو أن الطبري يهتم في المقام الأول بأخبار المفسرين القدماء، فإننا نستطيع أن نستخدم أحيانا اختلافاته الاعتقادية معبرا نعبر به إلى موضوع الفصل الآتي...

التفسير بالرأي (أهل النظر والعقل)

١

المعتزلة وتفسير القرآن

كان العقليون الإسلاميون هم الذين اقتلعوا الحجر الأول من بناء التفسير بالمأثور، بدون أن يكون عمل أسلافهم القدماء في التفسير قد قصد به كفاح أهل الحديث، أو أنهم أحسوا بشيء من ذلك؛ وكان ذلك لاعتقادهم بمثل دينية، تصوروا بها، في إيمانهم بالألوهية، أنها ألوهية تحمل كيانها وسلطانها وتأثيرها في نفسها، وسلبوا عنها كل الأفكار المادية مما لا يليق بها، ونزهوا الإله عن كل ما ينافي الحكمة والعدالة. ومن أجل هذا وقع بين هؤلاء الأتقياء– ويسمون بالمعتزلة– وبين الأفكار السائدة تخاصم وتضاد، تلك الأفكار التي كانت تتصور ذات الإله غير منفصلة عن تلك الصفات، وتتصور القدرة الإلهية أنها ليست شيئاً آخر سوى السلطان المطلق غير المحدود الذي يدبر من غير أن يكون مسئولا عما يفعل.

وقد جر سلوك هؤلاء المعتزلة، المخالف لبعض النظريات الدينية السائدة عند المحدثين، إلى التباعد بين هؤلاء المتطرفين الذين يعتمدون على العقل، مع أولئك الأتقياء المبالغين في الدقة، وكان ذلك في العصر العباسي الأول، وما لبثوا بعد ذلك حتى صاروا فرقة خالفت النظريات المروية على خط مستقيم بكل حرية واستقلال. وقد تلا هذا أنه كان من الضروري لهذه الفرقة– المعتزلة– في سبيل مكافحة خصومها، أن تؤسس وتدعم تعاليمها على أسس دينية من القرآن، ومن جهة أخرى أن ترد حجج هؤلاء الخصوم وتضعف من قوتها من

القرآن أيضا، وذلك كله بطريق التفسير الماهر واستخدامه في سبيل ذلك.

تدخل العامة في الاختلافات الدينية

وإنه من الأهمية بمكان أن نعرف هذه الحقيقة التي تطبع تاريخ الحضارة للمجتمع الإسلامي؛ وهي أن الاختلافات في تفسير القرآن لم تكن تدور في المحيط العلمي بين الفرق والمدارس الإسلامية، ولم يكن الأمر في ذلك مقصورا على هذه البيئات الخاصة، بل إننا نجد ذلك قد تعدى إلى الجماهير والعامة، الذين كانوا يشتركون في مسائل النزاع حول العقيدة بين علماء الدين.

ففي الأقاليم التي تسود فيها الآراء السنية، ويعترف بها مذهبا رسميا، تعتمد على جماهير الشعب الساذجة في محاربة الأقليات من أهل العقل، مستغلة لهم في مناهضة هؤلاء الذين يحدثون الضوضاء حول تعاليم أهل السنة، وفي غالب الأحيان تصاحب حركات الجماهير القسوة والغلظة، وأحيانا ما يأتون بأعمال وخشية تذهب فيها أرواح الناس؛ فأية مسألة من مسائل الخلاف في تفسير القرآن لا تجعل خاصة العلماء فقط فرقا، بل تجعل الشعب الجاهل كذلك شيعا وأحزابا تتشاجر في الطرقات. وقد فهم الحنابلة المتعصبون هذه الغريزة في الجماهير التي لا تحسن النظر، وعرفوا كيف يثيرونها ضد الثائرين من أهل البدع الدينية، ويجعلون من ذلك نزاعا يمس العقيدة؛ وقد كان من نتيجة حملاتهم هذه الفتنة التي وقعت في بغداد: ففي سنة ٣١٧هـ وقعت فتنة عظيمة ببغداد، وكان سبب ذلك الخلاف في تفسير آية من القرآن في سورة الإسراء آية ٧٩: "وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَى أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا". فماذا يعني بالمقام المحمود؟ فأما الحنابلة، أصحاب إسحق المروزي شيخهم في هذا الوقت، فقد قالوا في تفسيرها: إن الله (سبحانه وتعالى) يجلس النبي ﷺ معه على العرش، وذلك جزاء منه لتهجده، وقالت

الطائفة الأخرى ممن تأثر بالمعتزلة: إن ذلك كناية- وقد اعتبر هذا القول بعد أهل السنة- فليس المراد به مكانا محدودا، ولكنه عبارة عن درجة "الشفاعة" التي أنعم الله بها على النبي لتهجده. وكان لكلا الحزبين شيعة، فوقعت الفتنة واقتتلوا، فأصيب من بينهم قتلى كثيرة، واضطر الأمر إلى تدخل جند كثير لإيقاف الفتنة. وقبل هذا بقليل ثار على الطبري الكبير غوغاء الحنابلة المتعصبون، وذلك عندما أبدى رأيه في التفسير الشائع لهذه الآية بأن حديث الجلوس على العرش محال، ثم أنشد:

سبحان من ليس له أنيسُ ولا له في عرشه جليس

فلما سمع ذلك الحنابلة وأصحاب الحديث، وثبوا ورموه بمحابرهم، وكانت ألوفا، فقام أبو جعفر بنفسه ودخل داره، فرموا داره بالحجارة حتى صار على بابه كالتل العظيم، وركب صاحب الشرطة في عشرات ألوف من الجند يمنع عنه العامة!.

فكرة التشبيه عند السلف

والمعارضة لفكرة "تشبيه الإله بالإنسان" لم تبدأ بظهور المعتزلة كفرقة منظمة، وإنما يرجع أصلها إلى ما قبل ذلك، وكان ذلك في بيئة يسودها التفسير بالمأثور، وكما أن النزاع حول مسألة [الجبر والاختيار] كانت لها قبل ذلك جهود من الفرقة السابقة للمعتزلة، وهي القدرية (في عصر الأمويين في نهاية القرن الأول وأول القرن الثاني)، فكذلك كانت فكرة "نفي التشبيه" عند المعتزلة مسبوقة بآراء فردية من العصر القديم، شجعتهم على أن يرفضوا الآراء الشائعة في مسائل أصلية رفضا منظما واسع النطاق.

وإليك مثالا يدل على هذا: فمن مسائل النزاع ذات الصفة الحاسمة في الغالب بين المعتزلة وأهل السنة، ليس فقط من أجل أنها من اختصاص ذوي العلم من أهل الدين، أو أنها من المسائل الاعتقادية الدقيقة الهامة، ولكن من أجل أنها تدور حولها تصورات تمس الآمال الدينية للشخص، لاسيما العامة من الناس، ونعني بذلك فهم هذه المسألة في قوله تعالى (سورة القيامة آيتي ٢٣-٢٣): "وجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ"؛ فقد اعتمدت نظرية أهل السنة الاعتقادية على هذه الآية، وأن السعداء والصالحين يرون ربهم بأعينهم، (في الحديث: عيانا)؛ وقد روى عن الشافعي أنه استدل أيضا بهذه الآية [سورة المطففين آية ١٥]: "كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ"، أي أنهم لا يرون ربهم، مما يؤخذ من مضمونه- أن السعداء سيرونه. ولما سئل الإمام: هل يعتقد بهذا؟ أجاب: "لو لم يعرف ابن إدريس (الشافعي) أنه سيرى ربه، لما كان له في الآخرة من نصيب". وهذا يتفق مع ما في "عقيدة" الشافعي التي اكتشفها كرن، وأنه كان يعتقد برؤية الله عياناً جهاراً، وأن السعداء يسمعون كلامه (تعالى). وقد صوّرت الأحاديث القديمة الصحيحة هذه التفصيلات، وشخصتها تشخيصا حقيقيا، وأخذ خيال المتأخرين الخصب في تطوره المستمر برسم التفصيلات الدقيقة لأحوال الآخرة، ويصور في شوق ونهم تصويراً مكبراً لقاء الله للسعداء من عباده، ويضع ذلك كله في صورة مستقرة من الحديث. وقد جمعت الأحاديث المتعلقة بذلك في كتاب "حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح" لابن قيم الجوزية .

أما المعتزلة فعالجوا تصوير رؤية الله على الأساس البسيط في القرآن، وقد وجدوا أول الأمر تضاداً بين هذه الآية التي اعتمد عليها هذا التصوير وبين آية

أخرى: (سورة الأنعام آية ١٠٢): "لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ" فهو لا تدركه الأبصار في الدنيا– وقد رفض طلب موسى لرؤيته– وكذلك الأمر في الحياة الأخرى؛ فتمسك المعتزلة بالمعنى اللفظي، الذي لواه أهل السنة بوجه عام، وشرحوا– خلافا لهم– قوله (تعالى): "وجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" [سورة القيامة آيتي ٢٢– ٢٣] بأن ذلك على المجاز.

هذه هي إحدى مسائل النزاع بين أهل الحديث والمعتزلة، فأما أولئك فقد سعوا دائماً بغيرة صادقة في منع التفسير العقلي؛ ومن الأسباب التي جعلت محمود بن سبكتكين الغزنوي يحرم صاحب الشهنامة من عطائه، ما ذكره تاريخ الأدب الفارسي: من أن الأمير الذي كان يحمي أهل السنة رأى في مقطوعة لهذا الشاعر (الفردوسي) ما يدل على أنه يشك في رؤية الله، ومن أجل أنه كان غير راض عن الاعتزال غضب على هذا الشاعر.

ومع هذا فقد شهد للمعتزلة تفسير السلف من أهل الحديث، الأمر الذي يدل على التسامح إزاء الآراء المخالفة في صدر الإسلام، من جهة أن المفسرين القدامى لم يجدوا فيه ضرراً، مما كان يعتبر في العصور المتأخرة علامة على الكفر والإلحاد، وعمل الناس على كبته واضطهاده؛ فالطبري الذي حفظ لنا في كتابه– كما رأينا– بقية من تفسير المدرسة القديمة، حفظ لنا في الآية التي جاءت في (صفحة ٧٤)، وكذلك في الآيات (سورة النجم آية ٤ وما يليها) أقوالا للمفسرين القدامى رفضوا فيها التفسير اللفظي بشكل حاسم، أو– على الأقل– ضعفوا من شأنه. ففي الموضع الأخير الذي عالجه من قريب تور أندريه وصف النبي رؤياه في الشكل الآتي: "إنْ هُوَ إلاَّ وحْيٌ يُوحَى (٤) عَلَّمَهُ شَدِيدُ القُوَى (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (٦) وهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلَى (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (٩) فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (١٠) مَا كَذَبَ

الفُؤَادُ مَا رَأَى (١١) أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى (١٢) ولَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣) عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَى (١٤)".

وهنا نجد روايات ذات أسانيد مقبولة جمعت بكثرة عند الطبري (ج ٢٧ ص ٢٤- ٢٨) وتفسيرات راجعة إلى (الصحابة)؛ ويرجع بعضهم الضمير في قوله (تعالى): "ذو مرة فاستوى .. ثم دنا فتدلى" إلى جبريل لا إلى الله. وهنا جاء في الأخبار أن النبي ﷺ سئل عن ذلك وهل رأى الله؟ فأجاب: نعم رأيته بفؤادي لا بعيني. وقد روى هذا الحديث عكرمة عن ابن عباس، وهو معترف به مفسرا لكلام الله، حتى عائشة لما حدثت بأن كعب الأحبار يقول: إن الله قسم رؤيته بين نبيين: موسى كليم الله، ومُحَمَّد- قالت: [من زعم أن مُحَمَّدا رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله، والله يقول: "لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ"، "ومَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إلاَّ وحْيًا أَوْ مِن ورَاءِ حِجَابٍ"]؛ وفي رواية أنها قالت للسائل: "لقد وقف شعري مما قلت من حدثك أن مُحَمَّدا ﷺ رأى ربه فقد كذب".

حقا إنه لا يمكن أن نضطر إلى أن نصدق أن الصحابة القدامى قد أخذوا هذا التفسير من النبي نفسه، أو أن عائشة كانت ثقة في تفسير القرآن- ولو أنها معتبرة من المشيخة الدينية في ذلك أيضا، وبحالة ليست أقل من اعتبارها في الأمور النسائية- ولكن هذه الأحاديث، على كل حال، أحاديث قديمة حرصت على أن نثبت وجودها وشرعيتها، ووجدت ذلك في الإسناد إلى عائشة وابن عباس ومما يجعلنا أشد ثقة، هذه الأخبار ذات الأسانيد الكثيرة في رؤية السعداء لله، وأحدها يرجع إلى مجاهد المكي المحدث المعروف، وأحد تلامذة ابن عباس الموثوق بهم)، وقد اعترف بفضله في تفسير القرآن كثير من الشيوخ الثقات؛ فقد رفض التفسير المعروف في قوله (تعالى): "إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ"،

ورأى أن ذلك فيه إشارة إلى (الرغبة إلى الله)، (والرغبة في انتظار جزائه)، وعلق على هذا بقوله: "لا أحد من الخلق يراه" (طبري: ج ٢٨ ص ١٠٤)، وكذلك عطية العوفي الكوفي أحد الشيوخ القدامى، صرح في هذه المسألة بمثل هذا المعنى، وكل هؤلاء لم يكونوا معتزلة.

مجاهد والتفسير العقلي

وليست هذه المسألة وحدها هي التي نجد فيها مجاهدا يفسر القرآن تفسيراً عقليا، ولقد أشرنا قبل (ص ٨٧) إلى أن الطبري كان يرفض أحيانا ما يسوقه لمجاهد من مثل هذا التفسير. وميل مجاهد إلى هذه (العقلية) نجده مثلا في (سورة البقرة آية ٦٥) في قصة مسخ أهل السبت قِرَدة، فيقول في ذلك: إن الله لم يمسخهم في أجسامهم، بل في قلوبهم، وليس ذلك إلا من قبيل التمثيل، كما مثَّل الذين يحملون التوراة، في موضع آخر، بالحمار يحمل أسفاراً. ولقد كان مجاهد أجرأ من متأخري المعتزلة في تفسيره العقلي للمسخ (الذي فسره بعض الدهرية بأن ذلك يرجع إلى تأثير البيئة في طباعهم على الأيام) بدون أن يشك ظاهراً في الحقائق المادية.

وميل مجاهد العقلي يظهر في تفسيره للقصص الدينية غير القرآنية؛ ففي الأحاديث الشعبية ذات الطابع الأخلاقي في الغالب، نرى كثيرا هذا التصوير: "اهتزاز عرش الرحمن" تعبيرا عن رضا الله (تعالى) وقبوله للذين يعملون الصالحات في الدنيا. فمن الأحاديث التي وردت في الكتب الصحاح مما يتناول ذلك، وكان من الأحاديث التي هاجم بها المعتزلة أهل الحديث، فأولوا معناه دفاعا عن أنفسهم. ما جاء عن النبي أن العرش اهتز لموت سعد بن معاذ. والنصوص المتضافرة التي جاءت بهذه الظاهرة، لا تبعث شكا في أن اهتزاز الرحمن يقصد به الاهتزاز المادي، ومن أجل هذا حذر مالك من ذكره للعامة

على العموم، وإن يكن ذلك فعلى وجه الاحتياط، والنص المروي عن مجاهد يزيد على ما تقدم: "لحب لقاء الله سعدا". ومع ذلك فقد صرح بقوله: إن الذي يفهم من العرش ليس هو عرش الله، وإنما المراد به السرير الذي حمل عليه سعد إلى قبره؛ فقد اهتز من انفساخ الخشب من الحرارة. ولكنه من أجل إبعاد هذه التفسيرات العقلية جاءت رواية أخرى: "عرش الله"، "عرش الرحمن"، بدلا من "العرش" حتى لا تحتمل تفسيرا آخر، وليكون تفسيرها بالمعنى المادي أمراً لابد منه. ويحتمل أنه، حسب هذه الوجهة، قد فهم الحديث هكذا: إن العرش اهتز لروح سعد. وهذا الفهم للنص لا يمكن تفسيره حسب ما فهمه مجاهد. ويمكن أن نضيف إلى طريقة مجاهد هذا الميل: وهو أنه كان لا يسمع بأعجوبة شعبية حتى يفحصها، ويذهب بنفسه إلى مكانها لينظر إليها، حتى لا يفسر ذلك إلا بعد معاينتها، وكان مجاهد من أسهل الناس في الرأي والفقه، وكان يقول: "أفضل العبادة الرأي الحسن"، وهذا الرأي كثيراً ما يكون على حساب الحديث. ولكن مع هذا لم يقل أحد بلا تحفظ: إن مجاهدا كان يعتبر في المسائل الاعتقادية من أئمة المدرسة العقلية التي تطورت بعد ذلك؛ فهذا ما لا يمكن أن نظنه عند الحجازيين القدامى؛ وما يتعلق بهذا ما ذكرناه في تفسير (سورة الإسراء آية ٧٩) والخلاف فيها الذي امتد إلى العامة؛ فقد كان مجاهد من أسلاف أهل الحديث الذين اعتمدوا عليه في خصومتهم للمعتزلة.

وعلى كل حال يمكننا أن نثبت أن المعتزلة في تأويلهم المجازي للعبارات "التشبيهية" لم يكونوا هم أول من نادى بذلك، ولكنهم كان لهم في بعض المسائل سلف سابق من أئمة الحديث وعلمائه لا علاقة لهم بهم؛ وفضلهم في ذلك إنما هو- مع ذلك- في أنهم أحاطوا هذه الطريقة بكل النواحي التشبيهية التي وردت في عبارات القرآن، وطبقوها عليها، وكان هذا- من غير أن يعرفوا-

من تراث (الهيلينيين) الذي أثر في تصور المبادئ الإسلامية تأثيرا لا يمكن إغفاله. وقد استعمل المعتزلة هذا الشكل من التأويل في كل ما جاء في القرآن من صفات جسمية يوصف بها الله (تعالى): كالبصر، والسمع، والغضب، والرضا، والنزول، والطلوع... الخ، وكذلك في الأفكار الاعتقادية مثل: تقديره وجائه... الخ .. وأعمالهم التفسيرية التي توجهت إليها جهودهم الشريفة في حماية كلام الله (تعالى)، ضدتهم الشكاك على أساس التعقل. هذه الأعمال قد أنتجت تآليف واسعة في بناء علمي منظم، ودلت على تقدم مدرسي مهذب.

المعتزلة والتفسير بالمأثور

وإنه لمن الخطأ في الفرض أن نظن أن المعتزلة في تفسيرهم القرآن قد فعلوا ذلك من أجل قصدهم الخروج على الحديث، أو من أجل النقد الحر في فهم القرآن، وينطبق هذا– على الأقل– على مدرستهم القديمة. ولا يسعنا أن ننكر هذه الحقيقة: وهي أنهم لم يظهروا عن تفكير حر، بل ظهروا عن تقوى وصلاح. وحالهم إزاء التفسير المأثور وتصديقهم له، يظهر بأجلى وضوح من حكم النطاق على استرسال المفسرين من معاصريه" وكان النظام معتبرا في مدرسة المعتزلة من الرءوس الحرة الواسعة الحرية، وقد ذكر لنا تلميذه الجاحظ قوله باللفظ الواحد: "وكان أبو إسحق يقول: لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا في كل مسألة؛ فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية على غير أساس، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم، وليكن عندكم عكرمة والكلبي والسدِّى والضحاك ومقاتل بن سليمان وأبو بكر الأصم في سبيل واحدة، فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا" وهنا ذكر أمثلة مخالفة للتفسير المأثورة. وهذا الوضع في هذا الخبر، من جعل صاحب الاسم الأخير– وهو من أئمة المعتزلة المعاصرة مع أئمة التفسير بالمأثور، يمكن أن يرينا

أنه نفسه كان يشعر بالتمسك بالتفسير المأثور.

وفي الحق أن الأمر عند النظام يدور حول الاسترسال في التفسير من غير مراعاة أو اعتبار لشيء وراء ذلك، ولا علاقة لهذا بالتفسير المتعلق بالعقيدة؛ ولكنه، بالنسبة لهذا أيضا، كان المعتزلة مطمئنين من ناحيتهم؛ لأنهم، حتى في محاولتهم لهذا التفسير المخالف، كانوا يرجعون إلى تعاليم مدرسة الحديث القديمة لأهل السنة. حقا إنهم كانوا يسلكون طريقهم الخاص في أمور التفسير الاعتقادي، فهم هنا لم تأخذهم هيبة الأمر في أن يزيلوا من الطريق هذه الكومة من الأفكار الشعبية أو تصورات أهل الحديث التي لا تتفق مع أفكارهم الصريحة في الإله. وتظهر مخالفاتهم في هذه المسائل في مؤلفاتهم بشكل من البحث الجدلي الدفاعي؛ فهم يدفعون ويكافحون ملاحظات الخصم، ويؤسسون عند ذلك تعاليمهم ويحمونها.

تفاسير المعتزلة

وإن العارف للطريقة المدرسية العربية في كلامها وسعة تصويرها، لا يعجب عندما يقف على ما فيها من تفسيرات للقرآن واسعة النطاق، فمن المؤلفات في تفسير القرآن: تفسير أبي بكر الأصم أقدم شيوخ المعتزلة، ولا نعلم عن تفسيره خبرا؛ وبعده بقرن من الزمان فسر القرآن عبيد الله بن مُحَمَّد ابن جرو الأسدي في تفسير لم يتمه، ولم يكتب فيه إلا المقدمة، فقيل: إنه ذكر في تفسير البسملة ما لا يقل عن مائة وعشرين وجها، فماذا عسى يكون تفسيره لو أنه أتمه؟. ثم فسر القرآن أحد علماء المعتزلة وهو مُحَمَّد بن بحر أبو مسلم الأصفهاني، وقد جاء تفسيره في أربعة عشر مجلدا، وبعد قرن ونصف قرن ذكروا أن أبا يونس عبد السلام القزويني فسر القرآن تفسيرا واسعا، فذكروا عنه قدرا خياليا (في ثلاثمائة مجلد)، واستغرق تفسير الفاتحة وحدها سبعة مجلدات؛ وإننا إذا ما

جزمنا بأن هذه الأخبار عن سعة هذه المصنفات مبالغ فيها أشد المبالغة، فلا يسعنا أن ننكر أن كثرة مجلداتها، كثرة غير معتادة، كانت السبب الأصلي في عدم تداولها بين عامة أهل العلم. وزيادة على هذا فإن فهمها لم يكن سهلا ميسورا لكل أحد؛ لما تحتويه من تدقيقات اعتقادية عسيرة المأخذ.

محاضرات الشريف الرضي

وقد وصل إلينا من العصر الأول للمعتزلة مؤلف غير محيط بالقرآن كله، يحوي تفاسير تدور حول العقيدة، وبحوثا في اللغة والأدب؛ ويمكننا بواسطته أن نلقي نظرة فاحصة على تفسير المعتزلة للقرآن في ذلك العصر ونقصد بذلك "محاضرات" الشريف العلوي العالم المعروف بالفضل، علم الهدى المرتضى أبي القاسم على بن الطاهر؛ فنجد في محاضراته التي نظمها في معالجة الشعر والأدب شرحا لغوياً دقيقا، وبحوثا في آيات القرآن والحديث، التي تظهر عند النظرة العادية مخالفة لمبادئ المعتزلة؛ وقد سعى في هذه الناحية الأخيرة، في سبيل الوصول إلى مبادئ مدرسته، إلى التوفيق عن طريق التفسير بين ذلك كله؛ وهنا وصل إلى موقف التزم فيه مخالفة ظاهر القرآن، وذلك مثل ما جاء في سورة (الأنفال آية ٢٤): "واعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ المَرْءِ وقَلْبِهِ" مما يدل على أن الله (يؤثر في إرادة الإنسان)؛ أو في سورة (التوبة آية ٨٥): "وتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وهُمْ كَافِرُونَ"، أو في سورة (التكوير آية ٢٩): "ومَا تَشَاءُونَ إلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ العَالَمِينَ"– وهو رفض ظاهر صريح لحرية الإرادة–. ويتبين لنا، من هذا المثال الصغير في تفسيره الاعتزالي، كيف كان الخوف يتابعه أثناء هذه الجهود: "خُلِقَ الإنسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلا تَسْتَعْجِلُونِ". (الأنبياء آي ٢٧)، حيث يقول: إن تفسيره بأن الله خلق في الإنسان العجلة لا يجوز؛ لأن العجلة فعل من أفعال الإنسان، فكيف تكون مخلوقة فيه لغيره؟ ولو كان كذلك ما جاز أن

ينهاهم عن الاستعجال في الآية فيقول: "سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلا تَسْتَعْجِلُونِ"؛ لأنه لا ينهاهم عما خلقه فيهم، وأفعال الخير والشر مقرونة باختيار الإنسان. وقد فُضلت التفاسير الملتوية في معنى اللفظ، حتى لا يؤدي الأمر إلى استخراج الرأي المخالف لخلق الأفعال من القرآن.

وقد رفض المرتضى أن يكون للآية المعقدة تفسير واحد لا خطأ فيه، كما رفض ذلك بالنسبة لأصحابه، والمقطوع به على الإطلاق عندهم هو عدم إمكان التفسير المخالف لمبادئهم، وعرضوا محاولات في حل المسائل الموجودة في القرآن، وجوزوا كل واحد منها، وأنه لابد وأن يصيب أحدها المعنى الصحيح لكلام الله؛ وهنا أخذوا بمسألة "وجوه القرآن".

اهتمامه بالطريقة اللغوية

وترجع قيمة محاولاته في تفسير القرآن إلى أنها قد أخذت من تفسير الأستاذ المعتزلي القديم "الجبائي"، وقد حرص عليها المرتضى من أجل ولعه "بالطريقة اللغوية"، تلك الطريقة التي تعتبر، المبدأ الأعلى لتفسير القرآن عند المعتزلة؛ فالعبارات التي لا تليق بمقام الألوهية، أو التي تحتوي على التشبيه، يأتون لها من غير تجوز– مستدلين بأدلة من اللغة والشعر– بالمعنى اللائق وقد جعلوا أساس عملهم اللغة، فلم يرضهم مثلا ظاهر هذه الآية: "واتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً" سورة النساء آية ١٢٥، ووجدوا لذلك في شعر زهير ما يدل على أن كلمة [خليل] معناها: فقير إلى رحمته، وجعلوه من الخَلَّة– بفتح الخاء– استيحاشا من أن يكون الله (تعالى) خليلا لأحد من خلقه، يقول زهير: وإن أتاه خليل يوم مسألة

يقول لا غائب مالي ولا حرم .. أي: إن أتاه فقير؛ وقد ساق ابن قتيبة في جداله ضد المعتزلة مثلا من تلك المسائل اللغوية والدينية، مما لا شك أنه يرجع

إلى تفسير المعتزلة قديما.

ولقد أظهر المرتضى مهارة في استعمال هذه الطريقة، فإذا كان التعبير المشكوك فيه المتعلق بالعقيدة من قبيل المشترك اللفظي، أو يمكن أن يفسر على أساس ما يوجد من الظواهر النحوية، فلا ضرورة حينئذ إلى "التأويل". وقد أبدى تفوقه العلمي الصحيح، عند تطبيق هذا المبدأ، من أجل تمكنه الممتاز من اللغة والشعر القديم، وشيخه في أخباره اللغوية هو– عادة– أبو عبيد الله المرزباني. ولا يعتبر من التفاسير اللغوية أو النحوية إلا ما كان مدعماً مأخوذاً من المراجع القديمة المستعملة عند الشعراء؛ أما التفسير المطلق الذي لا يعتمد على سند من هذا النوع، فإنه يرفضه بقوة، وذلك مثل تفسير بعض أهل النظر لقوله (تعالى): "واللَّهُ سَرِيعُ الحِسَابِ" (سورة البقرة آية ٢٠٢، سورة النور آية ٣٩) الذين فسروا ذلك بأن المراد به: سريع العلم، أو سريع القبول للدعاء. هذا هو المبدأ الذي سار عليه في تفسيره، الأمر الذي لم يكن استعماله وتقعيده في محاضراته يعد أثراً خالداً فقط في تاريخ التفسير عند المعتزلة، ولكنه– أيضا– أثر خالد ومهم للدراسات اللغوية في هذا الوقت الطيب للأدب العربي. ومن جهة كونها تمثل العلاقات الأولى، فإنه يمكن أن تكون تعويضا مقبولا عن التفاسير عند الطبقة الأولى من المعتزلة، تلك التفاسير التي طواها النسيان ولم نسمع عنها شيئا، وإن كانت في الحقيقة لا تصور لنا تفسيرا متناولا للقرآن كله.

تفسير الزمخشري

ونجد مثل هذا في مؤلف كامل جاء بعد هذا المؤلف بقرن من الزمان، بلغ في نجاحه مبلغا عظيما، ليس فقط لأنه لا يمكن الاستغناء عنه في بيان أقوال المعتزلة القدماء الكثيرة، بل كذلك لأنه استطاع أن يكون معترفا به، من الأصدقاء والخصوم على السواء، ككتاب أساسي للتفسير في تلك العصور،

وأن يأخذ طابعا شعبيا يتسع للجميع، ونعني بذلك كتاب محمود بن عمر الزمخشري، من إقليم (خوارزم) الفارسي؛ حيث كانت هناك المعتزلة مثمرة يانعة في هذه الأوطان.

وكما اعتبرنا تفسير الطبري ممثلا للقمة العالية في التفسير بالمأثور، فهنا– كذلك– سنعتمد في تصويرنا غالبا على كتاب الزمخشري: "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" كمطابع ممثل لتفسير المعتزلة.

وربما كان هذا التفسير فريدا في نوعه من أجل عدم اهتمام العالم الإسلامي، اهتماما كبيرا، بتلك الجهود المتواصلة المسهبة في الاعتقاديات، الأمر الذي جعل أهل السنة يلقبون الزمخشري– مع موقفه المخالف لهم– "بإمام الدنيا". وليس عندنا في مثل هذا شاهد واحد فقط؛ فالذهبي المتعصب في أحكامه الحزبية، قال في كتابه عن طبقات المحدثين عن سعيد بن إسماعيل السمان الرازي، أحد شيوخ المعتزلة المعروفين، مثل أبي هاشم والجبائي: "إنه كان زاهدا عابدا إماما، بلا مدافعة، في القراءات والحديث والرجال والشروط، عالما بفقه أبي حنيفة، وبالخلاف بينه وبين الشافعي، وبفقه الزيدية"؛ وقال عنه أيضا: "إنه كان تاريخ الزمان وشيخ الإسلام". ولكنه، في الوقت نفسه، لم يقف عند هذا المدح، بل أضاف إليه محذراً من موقفه، فقال مستدركا: "بل شيخ الاعتزال، ومثل هذا عبرة؛ فإنه مع براعته علوم الدين ما تخلص بذلك من البدعة".

وقد اعترف أهل السنة بمثل هذا للزمخشري، بالرغم من موقفه الاعتقادي المكروه؛ روى أن أحد علماء أهل السنة الموثوق بسنيته، قرأ في المدرسة الحنفية بمكة دروساً في كشاف الزمخشري.

اهتمامه بالناحية البلاغية

والحقيقة أن المفسرين المخالفين للزمخشري، قد استفادوا من تفسيره فوائد كثيرة، وعلى الأخص في الناحية التي كان هذا المؤلف المعتزلي مخالفا فيها لشكل التفسير المحترف عند أهل السنة، ذلك أنه كان يعمل بلا انقطاع، بجانب تفهم الأمور اللغوية في القرآن، على أن يبرز في حلة بديعة جمال أسلوبه وكمال نظمه. وعندما نلقي نظرة على العمل التفسيري للمؤلف المعتزلي القديم، في حدود ما نذكره من نصوص، فإنه يتضح لنا أن المبدأ الغالب عليه في جهوده التفسيرية، كان في تبيين ما في القرآن من ثورة بلاغية، وقد ساق أهل السنة ما أورده من ضروب الاستعارات والمجازات والأشكال البلاغية الأخرى، التي كانوا إلى هذا الوقت لا يوافقون عليها، ساقهم ذلك إلى تقدير هذه الناحية البلاغية التي أبرزها الخصم، وإلى الأخذ بها في تفاسيرهم.

إعجاز القرآن

حقا أنه يوجد في محيط المعتزلة من يرفض أو يضعف من شأن الاعتقاد بعدم الإتيان بمثل القرآن، فضلا عن إعجازه، كما جاء في القرآن: "قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإنسُ والجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ولَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا" [سورة الإسراء: آية ٨٨]، وذلك تمشيا منهم مع الرجوع إلى العقل؛ بيد أنه مما لا يتفق مع الحقيقة، أن يعتبر هذا المسلك المتطرف إزاء تقدير القرآن، على أنه مبدأ عام لمدرسة المعتزلة؛ ففي معالجة هذه المسألة وهي: إلى أي حد يمكن أن يفهم إعجاز القرآن؟ وهل ذلك يمتد إلى جميع القرآن؟ أو أن ذلك مقصور على البعض؟– ذكروا أن من المعتزلة من يرى أن الإعجاز متعلق بجميع القرآن. وهذا هو الجاحظ، أقل الناس ميلا إلى الولع بالأمور الدينية، لم يقل بإعجاز القرآن في نظمه البديع فحسب له رسالة في فضائل

آيات القرآن من حيث النظم ولكنه مد هذا أيضا إلى الحديث، ونوَّه بما فيه من بلاغة الأسلوب، ودلل بأمثلة كثيرة على البلاغة النبوية، وتفوقها على كل ما عداها.

وهنا نذكر أن أبا هلال العسكري صاحب كتاب الصناعتين، ذكر في مقدمة هذا الكتاب أن غرضه منه بيان إعجاز القرآن؛ وقد كان تفكير أبي هلال في هذا الكتاب يسبح في جو من التعاليم الاعتزالية، ويرجع ذلك إلى أن تربيته العلمية كانت في بيئة دولة بني بويه، الذين كانوا يعطفون على الاعتزال.

فمن جهة استخراج ما يحتويه القرآن من ثروة بلاغية في المعاني والبيان، فإنه لا يوجد تفسير أوسع مجالا في جهوده في هذا الصدد من تفسير الزمخشري؛ وقد بيّن ابن خلدون السبب في هذه الظاهرة الأدبية التاريخية– وهي أن المشارقة أقوم على هذا الفن من المغاربة– بأن ذلك من أجل عناية أهل المشرق بتفسير الزمخشري، وهو كله مبنى على هذا الفن وهو أصله.

هذه الروح التي تسود عمله التفسيري في تفسيره كله، نشهدها واضحة من أول الأمر عنده في أول الكلام، عند تفسير (سورة البقرة– آية ٣): "هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ"؛ فبعد أن ذكر الاختلاف في محل هذه الجملة من الإعراب بكل دقة، على عادة النحو العربي، ختم هذا بالملاحظة الآتية: "والذي هو أرسخ عرقا في البلاغة أن يضرب عن هذه المحال صفحاً وأن يقال..." ثم ذكر ما فيها من إصابة مفصل البلاغة، وتناسقها مع الآيات، في ترتيب أنيق ونظم حسن، وما فيها من نكات جزلة، وتعريفات فخمة؛ ليدل بذلك كله على ما فيها من كمال التعبير عن المراد.

موقف أهل السنة من الزمخشري

وقد قدر خصومه من أهل السنة، تقديرا كبيراً، هذه الناحية من عمله التفسيري على الأخص، وإن لم يمنعهم- مع ذلك- سطوهم على كتابه، من أن يردوا على ما جاء فيه من استنتاجات اعتقادية من آي القرآن بشكل حاسم، وقالوا: إنها جافة وقائمة على الرأي الطليق وهذا هو الإمام المشهور في فلسفة الدين والكلام "فخر الدين الرازي" في تفسيره الفذ "مفاتيح الغيب" الذي يعتبر نهاية ما وصل إليه الإنتاج الفكري في التفسير قد أتى بأهم الاستنتاجات لمدرسة المعتزلة، وردها واقعة بعد أخرى.

ابن المنير المالكي

ومن الذين خصصوا جهودهم للكشاف، بعد قرن من ظهوره، قاضي الإسكندرية: أحمد بن مُحَّد بن منصور بن المنير المالكي، الذي كتب عليه حاشية خاصة، سماها (الانتصاف)، ناقشه فيها آية بعد آية، ويظهر أن هذا القاضي، على العموم، كان يميل بوجه عام إلى الجدال والنقاش؛ فقد قيل: إنه كان بصدد أن يرد على كتب الإمام الغزالي، تلك الكتب التي لم تكن في هذا الوقت مقبولة عند الملكية، ولم يصرفه عن قصده إلا أمه، التي لم يطب خاطرها بهذه الحرب، التي يثيرها ابنها ضد الموتى، كما أثارها ضد الأحياء؛ ولكنه مع ذلك فعل هذا مع الزمخشري؛ ففي حاشيته على تفسير (سورة التوبة آية ١٢٢) اعتذر من عدم مساهمته في الجهاد ضد الأعداء، وحضور الغزو، بأنه صرف همته للتحذير من هذا المصنف، وما يشتمل عليه من المكايد والبدع (ج ١ ص ٤١٤)، كما أنحى باللائمة على الزمخشري، عند تفسيره (سورة آل عمران آية ٢٤) قائلا: "فانظر إليه كيف أشحن قلبه بغضاً لأهل السنة وشقاقاً، وكيف ملأ الأرض من هذه النزعات نفاقا؟ فالحمد لله الذي أهل عبيده الفقير، إلى التورك عليه، لأن

آخذ من أهل البدعة، بثأر أهل السنة، فأحمى أفئدتهم". (ج ١ ص ١٤١). وطبعة الكشاف التي اعتمدنا عليها هنا [القاهرة: المطبعة الشرفية ١٣٠٧ في مجلدين] تعطينا- بواسطة جعل كتاب ابن المنير هامشاً متصلا بالأصل- فرصة مناسبة، عند كل جدال حول أي موضع من المواضع لتعرف الأصول الدينية الخلافية.

حملة الزمخشري على خصومه

وتسير دفة الجدال هنا وهناك، في شيء من المبالغة في السخرية والاستهزاء؛ فلا يدع الزمخشري فرصة تمر، بدون أن يحقر خصومه الأشاعرة، الذين يسميهم المجبرة والحشوية والمشبهة، وأحيانا المبطلة؛ وقد أبطل هذه التسمية بالقدرية التي سمي بها أهل السنة "المنكرين للقدر"، وجعل ذلك راجعا إليهم من أجل كونهم "مؤمنين بالقدر"، كما جعل حديث الرسول، الذي حكم فيه على القدرية بأنهم مجوس هذه الأمة، منصباً عليهم. والأمر الذي كان يحرص عليه دائما هو أن يحوِّل الآيات القرآنية الموجهة إلى أعداء النبي، فيطبع بها الفرقة المخالفة له في العقيدة؛ ففي (سورة آل عمران: آية ١٠٥): "ولا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا واخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ البَيِّنَاتُ" حيث تتعلق هذه الآية- كما يقول الزمخشري نفسه- باليهود والنصارى، ولكنه يمكن- أيضا- أن يكون المراد منهم "مبتدعي هذه الأمة، وهم المشبهة والمجبرة والحشوية وأشباههم". وفي (سورة يونس آية ٣٩): "بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ ولَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ"، وذلك كما يقول الزمخشري: "كالناشئ على التقليد من الحشوية، إذا أحس بكلمة لا توافق ما نشأ عليه وألفه- وإن كانت أضوأ من الشمس، في ظهور الصحة، وبيان الاستقامة- أنكرها في أول وهلة، واشمأز منها قبل أن يحس إدراكها بحاسة سمعه، من غير فكر في صحة أو فساد؛ لأنه لم يشعر قلبه إلا صحة مذهبه

وفساد ما عداه من المذاهب". وقد أخرج خصومه من دين الله وهو الإسلام، وذلك عند تفسيره سورة (آل عمران آيتي ١٨ و١٩): "شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ..." على مذهب أصحاب أهل العدل والتوحيد، حيث يقول: "وفيه أن من ذهب إلى تشبيه أو ما يؤدي إليه كإجازة الرؤية، أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور، لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام، وهذا بيّن جلي"؛ فأظهر بذلك تعصبا قويا للمعتزلة. ووصف خصومه في تفسير (آية ٧٧: سورة المائدة) بأنهم قوم "يتجاوزون الحق ويتخطونه، بالإعراض عن الأدلة، وإتباع الشبه". وفي سورة (آل عمران: آية ١٢٩): "يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ ويُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ" أراد الزمخشري أن يوفق بين رأي المعتزلة في وجوب عقاب العصاة وبين هذه الآية المخالفة لها، فقال عن أهل السنة: "ولكن أهل الأهواء والبدع يتصامون ويتعامون عن آيات الله، فيخبطون خبط عشواء، ويطيبون أنفسهم بما يفترون..."! وقال عنهم– كما في (سورة يوسف: آية ٣١)، (سورة الإسراء: آية ٨٨)–: "إن رأس مالهم المكابرة وقلب الحقائق وجحودهم للعلوم الضرورية". وصورهم عند تفسير قوله تعالى: **[سبحان]** في أول (سورة الإسراء)– ومعناه التنزيه البليغ عن جميع القبائح بأنهم "أعداء الله". وذكر أن العلماء الذين يخشون الله (سورة الملائكة: آية ٢٨) هم الذين علموه بصفاته وعدله وتوحيده– والعدل والتوحيد شعار المعتزلة– وما يجوز عليه وما لا يجوز. وفي مقدمة كتابه وصف أصحابه المعتزلة بأنهم (الفئة الناجية العدلية).

موقف ابن المنير من الزمخشري

وقد أعجب ابن المنير مرة بالزمخشري لتنويهه بأساليب القرآن العجيبة، التي تنادي بأنه ليس من كلام البشر، ولكنه لاحظ عليه مع هذا أنه سيء النية فيما يقول. وقد اعترف مع ذلك بتحليلاته اللغوية، ونكاته البلاغية، وفي

الوقت نفسه لم يترك فرصة تمر بدون أن يكيل للمعتزلة بمثل كيلهم، ويرد هجماتهم على المجبرة، مع تحقيره لهؤلاء الخصوم، ولتفسير صاحبهم، بعبارة شديدة يوجهها إليهم. ونراه بعض المرات يهدئ من نفسه، بشكل يستوجب الضحك، في حكمه على هذا العالم المعروف المعترف به؛ فعند تفسير الزمخشري لسورة [التوبة آية ٧٣]: "جَاهِدِ الكُفَّارَ" بالسيف (والْمُنَافِقِينَ) بالحجة (واغْلُظْ عَلَيْهِمْ) في الجهادين معا يقول: "الحمد لله الذي أنطقه بالحجة لنا في إغلاظ عليه أحيانا". وعلى الضد من ذلك تبدو عليه علائم البشر والسرور، عندما يستطيع أحيانا أن يثبت أن الزمخشري الذي هو في الأصل من معتدلي المعتزلة قد ابتعد عن متطرفي المعتزلة في مسألة خلافية، وأخذ برأي أهل السنة، ويُرى هذا مثلا في تفسير الزمخشري لسورة (آل عمران آية ١٨٥): "وإنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ..." حيث يقول الزمخشري مستدركا: "فهذا يوهم نفي ما يروي أن القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار، قلت: كلمة التوفية تزيل هذا الوهم؛ لأن المعنى أن توفية الأجور وتكميلها يكون ذلك اليوم، وما يكون قبل ذلك فبعض الأجور"؛ وقد علق ابن المنير على ذلك بقوله: "وهذا صريح في اعتقاده حصول بعضها قبل يوم القيامة، وهو المراد بما يكون في القبر من نعيم وعذاب، ولقد أحسن الزمخشري في مخالفة أصحابه في هذه العقيدة؛ فإنهم يجحدون عذاب القبر، وها هو قد اعترف به". (ج ١ ص ١٨١).

مبدأ الزمخشري في التفسير

وقد وجد الزمخشري المبدأ، الذي اعتمد عليه في تفسيره في سورة (آل عمران آية ٧): "هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ"، فالمحكمات( ) هي تلك التي أحكمت عباراتها: بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه، والمتشابهات هي تلك الآيات المشتبهات

المحتملات، "وأم الكتاب" هي أصله الذي يحمل عليه المتشابه، ويرد إليه ويفسر به. مثال ذلك عندما يقول الله تعالى (سورة القيامة آيتي ٢٢ و٢٣) في اليوم الآخر: "وجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ"، فإنه يجب أن تكون متفقة مع الآية الأخرى المحكمة (سورة الأنعام آية ١٠٣): "لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ" (انظر ص ١٠٤). وعندما يقول تعالى (سورة الإسراء آية ١٦): "وإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا القَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا". [حيث جاء فيها أن الله يأمر بفعل المعصية]؛ فإنه يكون الأصل الذي تفسر به، وهو الآية الأخرى التي يؤخذ منها تفسير ذلك كله (سورة الأعراف آية ٢٨): "وإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا واللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ"؟ فهذا "المحكم" من الآيات يجب أن يكون الأساس لتفسير تلك المتشابهات.

فإن سأل سائل: لِمَ لَمْ يكن القرآن كله محكما؟ وما هي الأسباب التي دعت إلى أن يوحي الله بآيات محتملة المعنى أو تثير شكا؟ فيجيب الزمخشري على هذا بقوله: [لو كان كله "محكما"، لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به؛ ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه؛ ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه وردِّه إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمَّة ونيل الدرجات عند الله؛ ولأن المؤمن، المعتقد أنْ لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره وأهمه كل ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد، ففكر وراجع نفسه وغيره، ففتح الله عليه، وتبين مطابقة المتشابه المحكم– ازداد طمأنينة إلى معتقده، وقوة في إيقانه]. وبهذا

البيان تكون القاعدة التي رسمها الله (تعالى) هي الطريق الذي يوصل إلى معرفة الحق في تفسير تلك المتشابهات، وعليها يجب الاعتماد في تحصيل ذلك؛ تلك هي رسالة التفسير عند المعتزلة، وذلك هو واجبهم.

الخطوة الأولى في التفسير الاعتزالي

والطريق الذي يسلكونه في سبيل حل هذه الرسالة- كما يُرى من الأمثلة التي سقناها للمرتضى- هي الطريقة اللغوية الصارمة. فيحاولون أولا إبطال المعنى المشتبه في اللفظ القرآني، وأن يثبتوا لهذا اللفظ معنى موجودا في اللغة، يزيل هذا الاشتباه من أول الأمر: "فالنظر إلى الله" استعمله المعتزلة بمعنى الرجاء والتوقع للنعمة والكرامة، واستدلوا على ذلك بأن النظر إلى الشيء في العربية ليس مختصاً بالرؤية المادية، بل يراد به أيضا الرجاء والتوقع، ومنه قول القائل:

وإذا نظـرتُ إليـك مـن مَلِـك والبحـر دونـك، زدتـني نعمـا

وقـد رد الخصـوم أيضـا علـى ذلـك بأدلـة مـن اللغـة

وعندما يقول (تعالى): "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإنسِ والْجِنِّ" سورة (الأنعام آية ١١٢)، "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ" سورة (الفرقان آية ٣١)؛ فإن المعتزلي يرى أن هذا الجعل من الله لا يتفق مع لطف الله وعدالته، فلا يمكن أن يجعل الله في طريق أداء رسله المختارين لرسالتهم الموانع التي تمنع من إتباعهم. فهذا هو العالم المعتزلي القديم أبو علي الجبائي- شيخ الإمام الأشعري الذي عده ملحدا- قد ساعد في حل هذه الصعوبة، حيث فسر [جَعَل] بمعنى [بَيَّن]، لا بمعنى [فَعَل]؛ استدلالا بقول الشاعر:

جعلنا لهم نهج الطريق فأصبحوا على ثبت من أمرِهم حيث يمموا

فيكون المعنى: أن الله (تعالى) بيَّن لكل نبي عدّوه؛ حتى يستطيع أن يأخذ منه حذره في الوقت المناسب. وقرأ: "عدوَّه" بدلا من "عدُوّاً" بطبيعة الحال. هذه المعاني، التي يحولون إليها الألفاظ ويشرحونها بها لأغراضهم في تفسير القرآن تفسيراً عقلياً، هي الوسائل التي يعتمد عليها التفسير عند المعتزلة.

التأويلات المجازية والتمثيلية

والأكثر من هذا هو اعتمادهم في طريقتهم التفسيرية على الفروض المجازية في الكلام؛ فالقرآن يمثل القمة العالية في كمال الأسلوب والنظم، فهو في نفسه يقبل ذلك، ويحتوي على كل أنواع الجمال البديع في الأسلوب: كالمجازات والاستعارات وما أشبه ذلك. وعلى هذا الأساس فسروا العبارات التشبيهية الواردة في كتاب الله، وذلك يماثل تماماً تفسير فيلو للعبارات التشبيهية في التوراة.

ويهتم هؤلاء كذلك بقبول الصيغ التمثيلية؛ ففي سورة [الأحزاب آية ٧٢] يقول الله (تعالى): "إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ والأَرْضِ والجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وأَشْفَقْنَ مِنْهَا وحَمَلَهَا الإنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً" وجدوا فرصة ثمينة لبيان ما تحتويه هذه الآية، من تعبير تمثيلي، وتصويره على أشكال مختلفة [عرض الأمانة عن الجمادات، وحمل الأمانة]؛ فأورد المفسر المعتزلي جملة من الشعر العربي والتراكيب العربية؛ ليستدل على أن عرض ذلك على الجمادات من قبيل المجاز، وفي القرآن تتمثل أعلى الأساليب العربية، فحمل الأمانة (وهي الطاعة) غير مفهوم على الحقيقة، ولكن العرب يقولون مثل ذلك، كقولهم: "لو قيل للشحم: أين تذهب؟ لقال: أسوى العوج".

وهنا تظهر للزمخشري هذه الصعوبات الآتية: ذلك أن التمثيل إنما يكون ممكنا إذا كان الممثل والممثل به شيئاً مستقيماً داخل تحت الصحة والمعرفة؛

فوجه التمثيل في قولهم للذي لا يثبت على رأي واحد: "أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى" أنه مثلت حاله، في تميله وترجحه بين الرأيين وتركه المضي على أحدهما، بحال من يتردد في ذهابه، فلا يجمع رجليه للمضي في وجهه؛ وكل واحد من الممثل والممثل به صحيح معروف، وليس كذلك ما في هذه الآية؛ فإن عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال وإباءه وإشفاقه محال في نفسه غير مستقيم، فكيف صح بناء التمثيل على المحال؟ وما مثال هذا إلا أن تشبه شيئاً والمشبه به غير معقول!.

وهنا يرد الزمخشري واضعاً لهذه النظرية: [إن التمثيل لا يستعمل فقط في "المحققات"، ولكنه يستعمل أيضا في "المفروضات"]؛ فلو فرض وأمكن أن يقول الشحم لقال، وأن تحمل الجبال والسموات والأرض لأمكن أن تفعل ذلك؛ فالمفروضات يمكن أن تكون موضوعا للتخيل في الذهن مثل المحققات، وهنا مثلت حالة التكليف، في صعوبته وثقل حمله، بحاله المفروضة لو عرضت على السموات والأرض والجبال: لأبين أن يحملنها وأشفقن منها. (ج ٢ ص ٢٢٤). ولقد اتهمه خصمه السني بأشنع التهم، واقعة بعد واقعة، من أجل أنه تذوق ما في آيات القرآن من تلك التعابير التخييلية التمثيلية، أو لأنه قد سماها بهذا الاسم الذي رآه لائقا بها. يقول الله (تعالى) في سورة [الحشر آية ٢١]: "لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"؛ فيقول الزمخشري: هذا تمثيل وتخييل. ولكن هذا قد أغضب ابن المنير غضبا غير قليل، فقال معلقا على كلامه: "وهذا مما تقدم إنكاري عليه فيه، أفلا يتأدب بأدب الآية، حيث سمى الله هذا مثلا ولم يقل: وتلك الخيالات نضربها للناس"؟ (ج ٢ ص ٤٤٩)؛ فهو قد اعتبر ما فرض من وجود تخييل في الآية على أنه من سوء الأدب.

وكثيراً ما أتى الزمخشري بما يثير مثل هذه التهم؛ وهاك بعض المثل: يقول الله (تعالى) في سورة [فصلت آية ١١]: "ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا ولِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ" فسرها بأن معنى أمر السماء والأرض بالإتيان وامتثالهما، أنه أراد تكوينهما فلم يمتنعا عليه، ووجدنا كما أرادهما، وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه فِعْل الآمر المطاع. "وهو من المجاز الذي يسمي التمثيل، ويجوز أن يكون تخييلا، ويبني الأمر فيه: على أن الله (تعالى) كلَّم السماء والأرض وقال لهما: ائتيا شئتما ذلك أو أبيتماه، فقالتا: آتينا على الطوع لا على الكره. والغرض تصوير أثر قدرته على المقدورات لا غير، من غير أن يحقق شيء من الخطاب والجواب. نحوه قول القائل: (قال الجدار للوتد: لم تشقني؟ قال الوتد: اسأل من يدقني، فلم يتركني، الحجر الذي ورائي)، فلم يسأل الجدار على الحقيقة، ولم يجب الوتد على الحقيقة". (ج ٢ ص ٣٢٦).

والموضوع الذي كانت له أهمية كبيرة في تصور المسلمين، ولعب دوراً في الأدب الصوفي كسر من الأسرار، هو ما يعبر عنه (بعهد ألست)؛ وأساس هذا التصوير هو ما جاء في قوله (تعالى) في سورة [الأعراف ١٧٢]: "وإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا، أَن تَقُولُوا يَوْمَ القِيَامَةِ: إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ"؛ فقد استخرج الله من ظهر آدم، بعد خلقه، جميع ذريته وهم في خلق الذر، فقررهم بمعرفته وأشهدهم على أنفسهم وهو واجب الخلق في عبادة الله. ويتعلق بهذا ما جاء في الآية الأخرى (سورة الحديد آية ٧): "ومَا لَكُمْ لا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ والرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ"؟.

ولم يقبل الزمخشري المعتزلي هذا التصوير، الذي عده من الخرافات، على

ظاهره، وقال: إن هذا من باب التمثيل والتخييل، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم، وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقررهم وقال لهم: ألست بربكم؟ وكأنهم قالوا: بلى! أنت ربنا، شهدنا على أنفسنا، وأقررنا بوحدانيتك. وقد أتى الزمخشري لهذا الأسلوب من الكلام بنظائر من الشعر العربي:

إذ قالت الأنساع للبطن الحق قالت له ريح الصبا: قرقار

ومعلوم أنه لا قول ثم، وإنه هو تمثيل وتصوير للمعنى. ولم يرض هذا ابن المنير السني بطبيعة الحال؛ فهو يقرر هذا المبدأ بسهولة: "أن القاعدة مستقرة على أن الظاهر، ما لم يخالف المعقول، يجب إقراره على ما هو عليه؛ فكذلك أقره الأكثرون على ظاهره وحقيقته ولم يجعلوه مثالا؛ أما كيفية الإخراج والمخاطبة، فالله أعلم بذلك".

التمثيل والتخييل في الحديث

ومسألة "التخييل" استعملت في الحديث بأكثر حرية بطبيعة الحال، وهنا مثال مهم، أتى به الزمخشري في سورة (آل عمران آية ٣٦) عند تفسير هذه الآية؛ فقد جاء في الحديث: "ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد، فيستهل صارخا من مس الشيطان إياه، إلا مريم وابنها"؛ فقال في تفسيره: [الله أعلم بصحته، فإن صح فمعناه: أن كل مولود يطمع الشيطان في إغوائه، إلا مريم وابنها، فإنهم كانا معصومين، وكذلك كل من كان في صفتهما. كقوله (تعالى): "ولأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ*" (سورة الحجر آيتي ٣٩ و٤٠)؛ واستهلاله صارخا من مسه تخييل وتصوير لطمعه فيه، كأنه يمسه ويضرب بيده عليه ويقول: هذا ممن أغويه. ونحوه من التخيل قول ابن الرومي:

لِمَا تؤذن الدنيا به من صروفها يكون بكاء الطفل ساعة يُولد

وأما حقيقة المس والنخس كما يتوهم أهل الحشو فكلا، ولو سلط إبليس على الناس ينخسهم، لامتلأت الدنيا صراخا وعياطا مما يبلونا به من نخسه!] (ج ١ ص ١٤٤).

وبالرغم من أن المؤلف السني لم يجد في قبول التخييل في الحديث إلحادا، فإنه من جهة أخرى شكا من شك الزمخشري في صحة الحديث المتفق على صحته؛ ومن جهة أخرى فإنه رأى في كلامه (تعطيلا) لكلام الرسول؛ قال: "وما أرى الشيطان إلا طعن في خواصر القدرية حتى بقرها، حتى حمل الزمخشري وأمثاله أن يقولوا في كلام الله ورسوله بما يتخيل... ثم إنه من الجرأة وسوء الأدب أن يفسر كلام الرسول خطأ بالحمل على شعر ابن الرومي".

اعتبار العقل والسمع

ويجرنا بعض هذه الأمثلة الأخيرة إلى ملاحظة أحد هذه المبادئ الدينية للمعتزلة، الذي تطور على مر الزمن حتى وصل إلى مرحلة النضوج: وهو أن العقل هو المدرك للمعرفة الدينية، والمرشد إلى الحق، وهو مبدأ طبقه المعتزلة من أول الأمر على نظرياتهم الدينية، وكان من اثر اعتباره على مدى الوقت أن كان الواسطة المقبولة عند الأشاعرة. وقد ساروا في نظرياتهم على أساس خالص من العقل، وقالوا: إن الأنبياء استدلوا على صدق رسالاتهم بالعقل، وإن الله أرشدهم بأسانيد من العقل يستدلون بها، وهذا هو الذي جاء في القرآن: "وجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ" سورة (آل عمران آية ٥٠)، وإن الرسل قد أرسلهم الله للكفار منبهين من الغفلة باعثين على النظر، هكذا يقول الزمخشري في سورة (النساء ١٦٥) "علماء أهل العدل والتوحيد". فكان إرسالهم تتميما للحجة؛ لأن العقل قبل الرسل كان قائما بما نصبه الله من الأدلة.

فأما المتطرفون منهم فقد أعلنوا بتصميم تام أن نتائج الاستنتاج العقلي ترفع من الطريق المعارف السمعية؛ وأما المعتدلون فإنهم يقرون "بالسمع" الذي يقوم على عدم اعتبار الأسباب العقلية، ويطيع الأوامر الشرعية، ويجعلونه على قدم المساواة والأهمية بجانب "العقل". فأحيانا ما يتناقش أعلامهم في مسألة اعتماد حكم من الأحكام الشرعية على أحد هذين المرجعين الأصليين. وكذلك الزمخشري؛ فقد اعترف بالرأي القائل بهذين النوعين من أدلة المعرفة الدينية، واستدل على صحة نظريته أيضا بالقرآن، فيعتمد على هذه الآية، حيث ينادي أهل السعير في حالة ندمهم: "وقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ*" سورة (الملك آية ١٠).

ولا يدع هذا العالم الأريب هذه الآية تمر بدون أن يستغلها في سبيل تبرير نظريته الدينية؛ فهذا النداء من الكافرين هو تعبير عن ندمهم الذي جاء بعد فوات الوقت؛ لأنهم في حياتهم الدنيا لم ينظروا إلى هذين الدليلين اللذين هما مدار المعرفة الدينية، ولم يعتمدوا على النقل (وقد سمي في الاصطلاح المدرسي بالسمع)، ولم يجتهدوا في تعرف الحق بالعقل، فالندم من إهمال هذين الطريقين إنما هو ندم اليائس من أهل النار.

محاربة البدع والخرافات

والعمل الشريف للمعتزلة، المبني على ربطهم التفسير بما طلبوه من جعل العقل مقياساً للحقائق الدينية، هو كفاحهم ضد "الخرافات والتصورات المخالفة لطبيعة الأشياء" التي وجدت طريقها إلى الدين. وهنا يجب ألا نغفل في تقديرنا لقيمة الروح التي سادت المبادئ الدينية في الإسلام أنه كان يكره الكثير من الفروض الخرافية، ليس فقط من أجل مخالفتها للعقل، بل كذلك قد نبذت لأنها تخالف معنى الوحدانية الخالصة. حكي أن أصحاب علي خالفوه في إحدى

غزواته التي أراد أن يخرج فيها لمحاربة الخوارج من أجل أنه أراد الغزو في ساعة نحسن، فقال لهم ما معناه: "إني اعتمد على الله وحده، وأخالف قول المنجمين". فهم قد وسموا أولئك الذين يأخذون بذلك "التطير والتفاؤل" بالكفر، من أجل أنهم يعتبرون ذلك من الأسباب المؤثرة في حصول الأشياء، وأنها بذلك لا تجعل إرادة الإنسان تحت تأثير القدرة الإلهية وحدها؛ أما أولئك الذين يرفضون في سلوكهم في الحياة تلك الفروض الخرافية تمسكا بالحديث، فهم وحدهم الذين يجدون ثوابهم في الجنة من أجل هذا العمل الصالح، فمن أراد أن يخرج لسفر فسمع صوت عقعق فرجع فإنه يكفر؛ وكذلك من سمع صياح الهامة فقال: أحد يموت، فإن ذلك يكون كفرا. بهذا حكم في فتاويه (قاض خان) أحد علماء الحنفية من فرغانة الذي أبعد منها من أجل أنه عد من أهل العقل والنظر. وكذلك تخير الأيام وما قيل من تطير وتفاؤل فيها، والأخذ بالتنجيم، كل ذلك كرهه أهل الدين المسلمون. وعد أهل السنة ذلك من الشرك بالله.

وقد أثار المعتزلة حربا شعواه لاهوادة فيها ضد هذا النوع من الخرافات والعجائب، مما تغاضى عنه أهل السنة بعض الشيء، وبعبارة أصح: أخرجوه من محيط الخرافات. فرفضوا رفضا حاسما المبادئ الشعبية المخالفة للعقل بوجه عام، وبذلوا مع ذلك جهودهم في إبطال هذه الآثار الخرافية التي أخذت من القرآن بوجه خاص، وفسروا هذه المواضع من الكتاب التي اعتمد عليها في هذه التصورات تفسيرا موافقا للعقل. فوهنوا مثلا من صحة قصة إحضار [عرش بلقيس] في لحظة واحدة أمام سليمان المأخوذة من سورة (النمل آية ٤٠): "قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ" (وقد قدرت المسافة بشهرين). وقد استدل المفسرون من أهل السنة على هذه الواقعة بالأقيسة، ولم يمنعوا إمكان وقوعها.

الاعتقاد بالسحر

وقد تمرد المعتزلة في حرية مطلقة من كل قيد على الاعتقاد بالسحرة والحسر وما يدور حول ذلك. وليس هذا فقط بالرغم من أن الأحاديث المقبولة تصرح بأثرها الضار، وأنها تصرح بأن الرسول قد سُحِر، وقد يظهر إمكان هذا، ولكن بالرغم– أيضا– من أنها تخالف سورتين من القرآن، هما: سورة (الفلق) وسورة (الناس)، اللتان تبدان بقوله تعالى: "قُلْ أَعُوذُ"، ومن أجل هذا استعملهما العامة للتعوذ من السحر والشر الذي يصيب الإنسان، وسميتا "المعوذتين"؛ فالسورة الأولى: "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الفَلَقِ * مِن شَرِّ مَا خَلَقَ * ومِن شَرِّ غَاسِقٍ إذَا وقَبَ * ومِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي العُقَدِ * ومِن شَرِّ حَاسِدٍ إذَا حَسَدَ*" فهنا اعتراف من كلام الله (تعالى) الذي لا يحتمل شكا، بالتأثير الضار من السحر الذي يحصل من النفث في العقد؛ وقد دعا مُحَمَّد ربه أن يحفظه من السحر، وجاءت الأخبار بأن اليهود بالمدينة طلبوا إلى (لبيد الأعصم) وابنته أن يسحرا النبي عند رجوعه من "الحديبية"، فأخذا من مشاطه وعقداه إحدى عشرة عقدة، وجعلا ذلك في طلع نخلة ذكر، ووضعاه في بئر (ذروان)؛ وقد كان لهذا السحر أثره: فضعف الرسول، وفقد شهية الأكل، وبدأ يتخيل أشياء لم تقع، حتى جاءه جبريل وميكائيل وأفتياه بالأمر، واستخرج السحر وحلت العقد، فذهب السحر وشفى النبي. على أنهم إذا استطاعوا أن يبعدوا هذا الحديث التاريخي باعتباره قصة حمقاء، فإن الدليل من القرآن لا يزال قائما بما جاء في "المعوذتين" من اعتقاد بالسحر. ومع هذا لم يعدم المعتزلة الحيلة في تفسير يخلصون به من حيرتهم؛ فأتى الزمخشري بثلاثة إمكانات عقلية للتوفيق بين إنكار تأثير السحر وبين ما يمكن أن يفرض من وجود ذلك في القرآن:

أولا– أن النفاثات هي السواحر اللاتي يعقدن عقدا في خيوط، وينفثن

عليها ويرقين، والنفث النفخ مع ريق. ولا تأثير لذلك، اللهم إلا إذا كان ثم إطعام شيء ضار أو سقيه أو إشمامه أو مباشرة المسحور به على بعض الوجوه؛ فهذه التأثيرات الضارة أمور طبيعية ينسبها الجاهلون إليهن. ثانيا– أن الله قد يفعل عند ذلك فعلا على سبيل الامتحان الذي يتميز به الثبت على الحق من الحشوية والجهلة من العوام، فينسبه الحشو والرعاع إليهن وإلى نفثهن، والثابتون بالقول الثابت لا يلتفتون إلى ذلك ولا يعبئون به.

ثالثا– يجوز أن يراد بهن النساء الكيادات، من قوله: "إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ" تشبيها لكيدهن بالسحر والنفث في العقد؛ أو اللاتي يفتن الرجال بتعرضهن لهم وعرضهن محاسنهن، كأنهن يسحرنهم بذلك. ولقد دهش ابن المنير من هذه المحاولة العقلية العنيفة التي تريد أن تحول الحقائق التي ورد بوقوعها الكتاب والسنة وجعلها فوق كل شك، ورأى أن الزمخشري قد استفزه الهوى حتى أنكر ما عرف، وما به إلا أن يتبع اعتزاله، ويغطي بكفه وجه الغزالة!.

الجن

ومن الأمور التي رفضها المعتزلة، بعض تلك التصورات التي تتعلق بمسألة وجود "الجن" وتأثيرهم فيما يقع من الجماعة الإنسانية، والأفكار التي تدور حول ذلك. وقد كان ذلك مما وصل إلى المسلمين من أمور الجاهلية، وضمه الإسلام إليه بعد أن شكله بطابعه الخاص ووجود هذه الموجودات قد أثبته القرآن، وجاء في الحديث اتصال النبي بهم. وهذه التصورات وتأثيراتها لم يطلب في الإسلام الاعتقاد بها بشكل قوي مثل الاعتقاد بوجود الملائكة وتأثيراتها، ومع ذلك يمكن أن نلاحظ أنها كانت– بالنسبة لتفكير الشعب– من القسم الضروري في العقائد الإسلامية، ورفض ذلك كان يظهر عند كل مسلم قديما على أنه نوع من الحرية المتهمة؛ وعندما نذهب بعيدا مع ابن حزم المحدث

الأندلسي المتعصب، فإن "من أنكر الجن أو تأول فيهم تأويلا يخرجهم به عن هذا الظاهر فهو كافر مشرك حلال الدم والمال".

أما المعتزلة فقد شككوا في هذه العقيدة، وإن يكن من الحق أن موقفهم في هذه المسألة لا يعتبر على أنها من مسائلهم البارزة. وقد اختلف زعماؤهم في الرأي: فبينما النظام الجريء ينكر وجود الجن، فإن عمرو بن عبيد الزاهد يدافع معتمدا على القرآن من أنكر من المتكلمين الصرع الذي يحدث من مس الشيطان. والفقيه الماوردي، الذي جُعل من المعتزلة، بينما كان من معتدلي أهل السنة، قد أتى في كتابه عن النبوة في الفصل السادس عشر باتصال النبي بالجن، وأبدى موافقته لهذه التصورات بالنسبة إليهم.

والمتوسطون من المعتزلة يجيزون وجود الجن، ولكنهم يردون القصص المرتبطة بهم، ويستندون في ذلك على القرآن سورة (الأعراف آية ٢٧): "يَا بَنِي آدَمَ لا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ*".

وقد أعطى هذا للزمخشري فرصة مرغوبة فقال: "وفيه دليل بين أن الجن لا يرون ولا يظهرون للإنس، وأن إظهارهم أنفسهم ليس في استطاعتهم، وأن زعم من يدعى رؤيتهم زور ومخرقة". (ج ١ ص ٣٢٦). ويتضح موقف أهل السنة في هذه المسألة إزاء رأى المعتزلة من خصومة ابن المنير لهم في قوله: "أين يذهب به عما ورد في الحديث الصحيح، من اعتراض إبليس للنبي ﷺ يروم أن يشغله عن صلاته، حتى أمكنه الله منه، فأخذه (عليه الصلاة والسلام) فدعته وأراد أن يربطه إلى سارية من سواري المسجد يلعب به الصبان، حتى ذكر دعوة سليمان (عليه السلام) فتركه؛ وإذا جاز ذلك للنبي (عليه الصلاة والسلام) كان جائزا

لأولياء الله والمتبعين لسنة رسول الله ﷺ كرامة؛ لكن الزمخشري يصده عن ذلك جحده لكرامة الأولياء؛ لأنه عقيدة إخوانه، إذ الكرامة إنما يؤتاها الولي الصادق، فكيف ينالها من يشك في إسلامه؟ فإنهم لفي عذر من جحدها والتكذيب بها".

كرامات الأولياء

وقد مس المجادل السني هنا مسألة من المسائل التي أنكرها المعتزلة أشد الإنكار، وذلك هو رفضهم للاعتقاد "بكرامات الأولياء"، وهي عقيدة ثابتة عند المسلم المؤمن، ويحكم على من يشك فيها بالجرأة ومخالفة الحقائق الواقعة. ولكن المعتزلة في موقفهم هذا استدلوا بالقرآن على دعواهم، كما نرى ذلك عند الزمخشري في الكشاف (ج ٢ ص ٤٩٧) في تفسير سورة الجن آيتي ٢٦ و٢٧: "عَالِمُ الغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ" فقد استنتج من هذا "أنه لا يطلع على الغيب إلا المرتضى، الذي هو مصطفى للنبوة خاصة لا كل مرتضى، وفي هذا إبطال للكرامات؛ لأن الذين تضاف إليهم وإن كانوا أولياء مرتضين فليسوا برسل، وقد خص الله الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب، وإبطال الكهانة والتنجيم؛ لأن أصحابهما أبعد شيء من الارتضاء، وأدخله في السخط".

الكرسي

وقد أعمل المعتزلة بدون قيد ولا شرط مقياسهم العقلي في مسألة فرضية في الدين– وهي من الأسس في اعتقاد المؤمنين بما في السماء، وكان انتقادهم لها من جهة التعقل، وعد عملهم فيها من قبيل أعمال المعتزلة الحرة العنيفة– ونعني بذلك مسألة "الكرسي"؛ فقد مد الخيال والخشية عند المسلمين لهذا المكان إلى قبول أفكار مخترعة هائلة لا حدود لها؛ وكذلك ما يحيط به، وأخذ المحدثون

يجعلون تصورات الشعب عن هذا المكان العالي في ثوب من الحديث [وإن يكن يظهر أنه غير صحيح]، حدث أبو هريرة أن حول العرش منبرا من النور، يجلس فيه أناس ليسوا من الأنبياء ولا من الشهداء، يحسدهم الأنبياء والشهداء؛ وعندما سئل الرسول عن هؤلاء قال: "أولئك أناس تحابوا في الله، واجتمعوا على الله، وتزاوروا في الله". وقد تحدث القرآن عن الكرسي في آية قيل عنها: إنها "أميرة القرآن"، وسميت من أجل ذلك بآية الكرسي (سورة البقرة آية ٢٥٥): "... وسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ"، فيقول الزمخشري: [وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد، كقوله (تعالى): "ومَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ والأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ والسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ" (سورة الزمر آية ٦٧)، من غير تصور قبضة وطي ويمين، وإنما هـ تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسي] ج ١ ص ١٢١. وهذا مثيل لما عند اليهود:والغرض للمعتزلة من طلبهم القياس العقلي إنما هو لأجل أن يبعدوا كل الأساطير الخرافية عن محيط الحقائق الدينية؛ وكان ذلك منهم ربطا ضروريا بعقيدتهم في "التوحيد" الخالص من كل شائبة.

٢

التأويل

ونريد الآن أن نتعرف بعض أمثلة أخرى، مما استغلته المدرسة العقلية من آيات قرآنية في سبيل تدعيم رسالتها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ما تأولوه بالتفسير مما يظهر مخالفا لتعاليمهم. والحق أن هذا ليس أمراً هيناً سهلا. أما أهل السنة، فقد كانت رسالتهم في موافقة آيات الكتاب الظاهرة أطوع وأسهل؛ وقد رأوا في محاولة الخصم للتأويل أنها تحريف للنصوص عن مواضعها بطبيعة الحال. وذهب الحنابلة بعيدا في الحكم على تفسير المعتزلة، فقال بعض كبارهم في حقيقته: "إنه زبالة الأذهان، ونخالة الأفكار، وعفارة الآراء، ووساوس الصدور، فملئوا به الأوراق سوادا، والقلوب شكوكا، والعالم فساداً، وكل من له مسكة من عقل يعلم أن فساد العالم وخرابه إنما نشأ من تقديم الرأي على الوحي، والهوى على العقل".

وإذا ذكرنا الآراء المختلفة للمعتزلة ضد المحدثين من أهل السنة، فإننا نكون قد جاوزنا هذا العمل، وتعدينا خطوطه المرسومة؛ والأمثلة التي أوضح بها طريقة المعتزلة في التفسير، والتي أظن أني أكمل بها ما سبق من الأمثلة، لا تمثل إلا قسما من الآراء التي خالفوا بها غيرهم.

حرية الإرادة وخلق الأفعال

فمن التعاليم التي خالف فيها أهل السنة هذه المدرسة العقلية، هو– على الأخص– موقفهم في مسألة "حرية الإرادة" التي تستحق من الاهتمام. وكان سلفهم في رفض "الجبر" هم أولئك الذين سبقوهم بقرن في بلاد الشام، وسموا

"بالقدرية"؛ فما فعله هؤلاء عن دافع من الصلاح والتقوى ولم يأتوا له بالأسباب الدينية، جاءت المعتزلة ببلاد العراق ومثلته في ثوب من العمل العقلي؛ وما فعله المعتزلة في مسألة الإرادة- من وضعها على أساس ديني فلسفي، وعلى نظام مدرسي، الأمر الذي وضع القدرية أصوله قبلهم- إنما يرجع الفضل فيه- كما يقول الخصم- إلى توافقهم مع أولئك المخالفين البسطاء للتعاليم السنية. وقد وسم أهل السنة- في جدالهم لبعض المسائل- المعتزلة المتأخرين باسمين: فسموهم أولا "بالمعطلة" بمعنى أنهم ينزعون من الألوهية معناها الإيجابي، حيث لا يعترفون بالصفات المكملة لهذا المعنى، وكذلك- على الأخص- سموهم "بالقدرية".

وكما أن تعاليم الإسلام- حتى في مرحلتها الأولى- تعطينا صورة من الانتخاب والمزج (انتخاب ما يوافقها من اليهودية والنصرانية والمجوسية، ومزجه بتعاليمها). فكذلك هذه التعاليم في تطورها- كما نجد ذلك في مسائل الخلاف في العقائد- الذي وصلت به إلى شكلها الأخير الذي تبلورت فيه، قد تأثرت بمؤثرات أجنبية جاءتها من أفكار العالم المحيط بها؛ فقد ثبت قبل أن هذه الأفكار الاعتقادية وظهور المسائل في القرنين الأولين بين علماء المسلمين، قد وصل إليهم من البحوث الاعتقادية التي كانت تدور عند الفرق وأصحاب الكنائس المسيحية الشرقية في الشام، ويعتبر هذا الخطوة الأولى لهذا التأثر. وقد ثبتت حقيقة هذه العلاقات بشكل إيجابي أكثر من ذي قبل بما جاء به (بِكَرْ) في رسالته: "الجدل المسيحي والعقيدة الإسلامية". ويدل اسم هذه الرسالة على الدراسة التي اهتمت بجدال أهل الدين من النصارى ضد العقائد الإسلامية، وكان من أثر ذلك ظهور هذه المسائل في العقائد الإسلامية.

ولم يجد أهل السنة المتقدمون قيد شبر عن واجب الاعتقاد بأن الله (تعالى)

قد حدد القدر الإنساني تحديدا لا يقبل التغيير، وليس هذا فقط، بل إنه كذلك هو الذي خلق أفعال الإنسان وإرادته؛ فأفعال الإنسان القبيحة التي يكون بها مسئولا أمام الله بما أنذره وأوعده به من العذاب في النار، وكذلك أفعاله الطيبة التي يجازيه بها الجزاء الأوفى- كل هذه الأفعال ليست أفعالا باعثها الاختيار، وإنما هي أفعال آلية. وقد جاءت آيات كثيرة في القرآن يمكن بفهمها على ظاهرها أن تساعد هذه العقيدة، ولكن المعتزلة- الذين جاءوا على سنن القدرية القدامى- رفضوا ذلك رفضا حاسما بلا قيد ولا شرط، بناء على فهمهم "العدل الإلهي" فهما مطلقا لا استثناء فيه.

اللطف

وهذه الآيات القرآنية التي تدل على الجبر إزاء الآيات الأخرى التي تدل على الاختيار يجب أن تفهم- خيرا كان ذلك أو شرا- بطريق التفسير. وهنا ساعدهم معنى من المعاني، وإن يكن أيضا غير مجهول عند أهل السنة، إلا أن المعتزلة كانوا هم أول من حدد معناه وأظهر قيمته الاعتقادية، وهو "اللطف" من الله، فباللطف منه (تعالى) يسهل عمل الخير على الإنسان، ويسلب منه هذا اللطف عقابا، فيصعب عمل الإرادة وعمل الإنسان الذي هو متعلق المسئولية.

وإذا ما فكرنا في التأثير الفكري لعلماء الكنيسة الشرقية، نرى أنه ليس تأثيرا صادرا عن كتب [أوريجنس] و[كريسوستمس]؛ فإن التأثير العقلي الصادر عن الكتب يكون عادة أقل بكثير من التأثير الذي يجيء من الاحتكاك بالأفكار التي تملأ الأجواء المحيطة، الأمر الذي يكسبها حياة وقوة، خصوصا عند ما تكون الموضوعات في حركة مستمرة بالنقاش والاختلاف فيها، فحينئذ تسترعي الانتباه والاهتمام. وقد كان المسيحيون من ناحيتهم يتناقشون مع المسلمين في عقيدة القدر، ولا تعدم أدلة الخصوم (المسيحيين) في هذه الحالة أن

تجد لها منفذا عن هذا الطريق المباشر إلى عقيدة الآخرين.

وما نعرفه عن مسألة "اللطف" كان متصلا اتصالا شديد بتعاليم المسيحيين. وقد استعمل المعتزلة هذا اللطف– أيضا– في القرآن، وساعدهم معناه وما يتصل به من "التوفيق" على الخروج من الضائقة التي صادفتهم عند الآيات القرآنية البسيطة الصريحة المعنى، فوجهوا– في الغالب– كل جهودهم إلى مثل تلك الآيات الحكيمة الغزيرة المعنى، كما فعلوا في ختام هذه الآية من سورة (المائدة– ٤١): "ومَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ ولَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ".

وعند كل آية من القرآن يمكن أن يتخذها خصومهم سلاحاً لهم ضد نظريتهم الاعتزالية، فإنهم يستعملون في ذلك التفسير الاعتزالي، ويؤولون هذه الآيات عن طريق الترادف حتى يلين لهم التغيير القرآني، أو يجعلون– في حالة ما إذا كانت العبارات متساوية المعنى– استعمال المعنى الآخر السني خطراً من جهة ما فيه من التواء عن الغرض المقصود. ففي سورة (آل عمران آية ٨): "رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إذْ هَدَيْتَنَا" مما يفهم منه أن الله يضل قلوب العباد، كما أن إرادة الخير ترجع إلى هدايته وحده، فهنا يعتمد المفسر المعتزلي على الإضافات الموضحة لا تزغ قلوبنا أي: "لا تمنعنا ألطافك بعد إذ لطفت بنا" (الكشاف: ج ١ ص ١٣٧). وبواسطة هذه الإيضاحات أمكن في كل الآيات القرآنية التي يمكن أن يستنتج منها أن الله هو الخالق لفعل الشر، أن تجرد حسب فكرة المعتزلة من هذا الاستنتاج.

ففي سورة (البقرة آية ٢٦٩): "يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ومَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا" معناه أن الله يوفق للعلم والعمل به، والحكيم عند الله هو

العالم العامل، فالمراد أن الشخص يفعل الخير بالحكمة والعلم، وليس عمله بإرادة الله وحدها؛ فالذي يكون من الله (تعالى) هو "التوفيق" فقط، واللطف من الله (تعالى) هو الحامل للعبد على أن يعمل بنفسه، فالعبد هو المريد الفاعل، وهو مستقل بعمله، مسئول حقا عن كل ما يصدر عنه من أفعال عقلية وخلقية.

ونجد قريبا من هذه الآية آية أخرى، وهي قوله (تعالى): "لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ ولَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ" فمعناه– كما قال الزمخشري– أنه (تعالى) "يلطف بمن يعلم أن اللطف ينفع فيه فينتهي عما نهى عنه". فالعمل من العبد، والله (تعالى) يهب "اللطف" فقط لمن يستحق ذلك؛ ليتم عمل الخير ويترك عمل الشر.

وقد ناقش ابن المنير معنى اللطف عند الزمخشري، واستنتج ما يأتي في قوله: "الصحيح أن الله هو الذي يخلق الهدى لمن يشاء هداه، وذلك هو اللطف، لا كما يزعم الزمخشري أن الهدى ليس خلق الله وإنما العبد يخلقه بنفسه؛ وإن أطلق الله (تعالى) إضافة الهدى إليه كما في هذه الآية، فهو مؤول على زعم الزمخشري بلطف الله، الحامل للعبد على أن يخلق هداه، إن هذا إلا اختلاق، وهذه النزعة من توابع معتقدهم السيئ من خلق الأفعال، وليس علينا هداهم، ولكن الله يهدي من يشاء، وهو المسئول ألا يزيغ قلوبنا بعد إذ هدانا".
وهذه التفسيرات من الزمخشري، وهذا الجدال من ابن المنير، نقابلهما عند كل آية يجيء فيها ذكر الهدى والضلال للعبد. ففي سورة (الأنعام آيتي ١٢٥ و١٢٦): فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ [أن يلطف به، ولا يريد أن يلطف إلا بمن له لطف] يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ [يلطف به حتى يرغب في الإسلام، وتسكن إليه نفسه، ويحب الدخول فيه] ومَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ [أن يخذله ويخليه وشأنه، وهو

الذي لا لطف له] يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا [يمنعه ألطافه حتى يقسو قلبه، وينبو عن قبول الحق، وينسد فلا يدخله الإيمان]. وهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ [وهذا طريقه الذي اقتضته الحكمة، وعادته في التوفيق والخذلان...] (ج ١ ص ٣١١). وبواسطة هذه التأويلات يُخضع المعتزلة لمبادئهم هذه المواضع القرآنية التي لا تكون طيعة لهم.

وكثيرا ما تأخذ المفسرين من أهل السنة نشوة السرور والابتهاج عند مثل هذه الآية (المائدة: ٤١): "ومَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ ولَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ"؛ فقوله (تعالى): "ومَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ"، وقوله: "لم يرد الله أن يطهر قلوبهم" عبارتان صريحتان واضحتان في أن المعاصي بإرادة الله وتقديره.

أما الزمخشري، فإنه لم يجزع عند ظاهر هذه الآية، ففسرها هكذا: "ومن يرد الله فتنته [تركه مفتونا، وخذلانه (فالفتنة كانت من العبد نفسه)]... أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم [أن يمنحهم من ألطافه ما يطهر به قلوبهم؛ لأنهم ليسوا من أهلها؛ لعلمه أنها لا تنفع فيهم ولا تنجع].

وفي سورة (الحديد آية ٢٧) يقول الله (تعالى): "ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ وجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً ورَحْمَةً ورَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا"؛ وفي هذا نقد لرهبانية النصارى، فهذه الأغراض الطيبة المقصودة منها في الأصل، قد أهملت أثناء تطور هذا النظام. وبهذا يثبت أن الرهبانية ليست نظاما من عند الله (تعالى)، وإنما هو نظام ابتدعه النصارى، ولكنه– على كل حال– من جعل الله فهو الذي جعل في قلوبهم الرأفة والرحمة والرهبانية التي ابتدعوها ابتغاء رضوان الله، فالثلاثة مفعولة (لجعل)، وكذلك كل ما ابتدعه

الإنسان، وما يظهر من تأثيره، من خلق الله وجعله.

وبطبيعة الحال لا يمكن أن يوافق المعتزلة على هذا، فيجب أن تفسر الآية بهذا الشكل: وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية [منصوب بفعل مضمر يفسره الظاهر تقديره: وابتدعوا رهبانية] ابتدعوها [يعني وأحدثوها من عند أنفسهم] ما كتبناها عليهم [لم نفرضها نحن عليهم] إلا ابتغاء رضوان الله [استثناء منقطع أي: ولكنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان الله]. وحينئذ يكون ما قيل من أن الابتداع من خلق الله قد رفع. والجملة العربية تحتمل كلا المعنيين (ج ٢ ص ٤٣٧). وفي الآيات التي يدور الكلام فيها على الأكنة التي يجعلها الله على القلوب والوقر في الأسماع (مثل سورة الأنعام آية ٢٥)، فإن التفسير فيها يأخذ طابعا خاصا، وأن ذلك تمثيل لنبو قلوبهم ومسامعهم، وما يظهر من إسناد الفعل إلى ذاته (جعلنا)، فوجهه أن ذلك للدلالة على أنه أمر ثابت فيهم لا يزول عنهم، كأنهم مجبولون عليه. (ج ١ ص ١٨٩).

أحوال الآخرة

ويريد أهل السنة أن يبحثوا كل التفصيلات فيما يتعلق بالمسلم في اليوم الآخر؛ ومن الأمور المتفق عليها أن كل أحد لابد أن يرد النار،– وعلى الأقل– أن يمر عليها، وقد أقسم الله على هذا في قوله (سورة مريم آيات ٧٠– ٧٢): "ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَى بِهَا صِلِيًا * وإن مِّنكُمْ إلاَّ وارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًا * ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا ونَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًا*".

التفاؤل عند أهل السنة

فقد عزم الله على نفسه وقضى (والمفسرون ينظرون إلى هذا على أنه يمين وقسم)، وأوجب على نفسه (على ربك) أن كل إنسان أيا كان– حتى المؤمنين–

يرد على النار، "والناس عند أهل السنة ثلاثة أصناف: مؤمن صالح، ومؤمن عاص، وكافر، والمؤمن الفائز يمر على النار فيطفئ نوره لهبها، ولا يؤلم بمسها ألبتة، وإنما يردها تحلة القسم (في الوقت نفسه كأمر رمزي)؛ وأما المؤمن العاصي، فإنه باتفاق (أهل السنة)– إن شاء الله تعذيبه ومجازاته؛ (فإن شفاعة الرسول قد تنجيه من العذاب)– يعذب على وجه النار في الطبقة الأولى، وإن منهم من تبلغ النار إلى كعبيه، وأشدهم من تبلغ النار إلى موضع سجوده فيحسه، ولا يعذب الله أحدا من المؤمنين (حتى العصاة) بين أطباقها ألبتة بوعد من الله (تعالى)، ولا يعذب بين أطباقها إلا النوع الثالث وهو "الكافر": (لا يدخل النار من بكى من خشية الله( )، كاللبن لا يرد إلى الضرع)". وقد استنتج هذا الذي نجد عناصره في الحديث القديم من سورة (الليل) بتفصيل خاص ندعه الآن، كما جاء تصوير آخر لمرور المؤمنين بسور جهنم حسب ما تخيله العلماء، ومن بين هؤلاء العلماء مجاهد الذي ذكرناه في (ص ٨٧)؛ فقد رأى أن ورود المؤمن النار هو مس الحمى جسده في الدنيا، لقوله (عليه السلام) "الحمى من فيح جهنم". وعلى ذلك فلا يعذب المؤمن بالخلود في النار، والعذاب الأبدي إنما هو للكفار، ولا أهمية "لعمل" المؤمنين بالله بالنسبة لنصيبهم المقطوع به في اليوم الآخر، وهم على أدنى الفروض سيدخلون الجنة بعد عذاب قصير شكلي في النار، أو بعد التكفير عما عملوا في الحياة الدنيا، ويمكن أن تشملهم شفاعة الرسول.

وقد أصابت المفسرين للحديث من أهل السنة حيرة كبيرة فيما كان يجب عليهم من إجهاد عقولهم في التفسير؛ لكي يوفقوا بين هذه الأحاديث الموثوق بها، وبين ما جاء من أن بعض العصاة (قد حرمت عليهم الجنة)، أو أن أعمالهم قد اعتبرت من قبيل الكفر؛ فهذا لا يمكن أن يقال على المؤمن. كما كان من

الصعوبة بمكان عندهم أمر تلك الأحاديث التي يشترط فيها لدخول الجنة أعمال صالحة معينة؛ فقد كان يكفي هنا مجرد الإيمان بالله. فمن هذه الاعتبارات جاء في العصر القديم (وقد عبر عن هذا في الحديث) الشك في الفهم العام باستحقاق المؤمنين لنعيم الجنة مع إهمالهم للعمل، كما أن متأخري العلماء قد ربطوا دخول الجنة في الحقيقة بشروط، وضعفوا من تفسير المرجئة للأحاديث المشكوك فيها.

وعلى كل حال فإنه يظهر أن أهل السنة لم توافق على هذه التضعيفات؛ فالحجاج بن يوسف الثقفي نفسه- الذي يعتبر في التاريخ الإسلامي أنه جلاد المسلمين في عصر نبي أمية المكروه- لا يجدون ما يمنعه من أن ينال حظ "الموحدين". وفي حديث عن النبي: "كلكم يدخل الجنة إلا من أبى، وهو من لم يقل: لا إله إلا الله". وفي قصة لكعب عن ذبح إبراهيم لإسحاق، أن الشيطان حاول أن يمعنهما من طاعة الله في ذلك، وبعد ذلك فداه الله بكبش، وقد ختمت هذه القصة هكذا: "فأوحى الله إلى إسحق- بعد فشل هذه المحاولات من الشيطان-: إني قد أعطيتك دعوة أستجيب لك فيها. قال إسحق: اللهم إني أدعوك أن تستجيب لي: أيما عبد لقيك من الأولين والآخرين لا يشرك بك شيئا فأدخله الجنة".

وهذه الفكرة أيضا تظهر في تفسير (آية ٢ من سورة الحجر): "رُّبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ" فتأويل ذلك- كما يقولون-: "يقول من في النار من المشركين للمسلمين: ما أغنت عنكم (لا إله إلا الله)؟ فيغضب الله لهم، فيقول: من كان مسلما فليخرج من النار. فعند ذلك يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين". (الطبري: ج ١٤ ص ٤ عن مجاهد).

وقد يعد من أول الأمر من قبيل المفاجأة، أن يتباحث هؤلاء المعتبرون بين

علماء الدين "أحرار الفكر في الإسلام" في مسائل قليلة الأهمية، عند بحثهم عن حظ المخلوقات في اليوم الآخر؛ فنراهم يبحثون عند ذلك مسألة الحيوانات، كما يبحثون مسألة الإنسان؛ وقد أتى الجاحظ في كتاب (الحيوان) بالحديث المنسوب إلى الرسول: "كل ذباب في النار إلا النحلة"، وساق معه آراءهم الدقيقة المرتبطة بهذا الموضوع. حتى النظام المتطرف المستقل، الذي هو أقرب إلى الفلاسفة من المعتزلة، يرى أن السباع والبهائم تدخل الجنة (بأن ينقل الله تلك الأرواح خالصة من آفات السبعية والبهيمية فيركبها في أي الصور الحسان أحب). وكل هذا من أجل مبدئهم في ضرورة "العدالة" بالنسبة لله (تعالى). وقد طلبوا للإنسان سلوكا صارما، أكثر مما فرضوه للحيوان.

تشاؤم المعتزلة

وقد وقفت المعتزلة بعيداً عن نظرة التفاؤل التي قبلها أهل السنة، وخالفوهم في هذه المسألة مخالفة شديدة؛ فقد جعلوا السعادة في الآخرة غير مرتبطة "بالإيمان بالله" فقط، وإنما طلبوا "العمل": إتيان ما أمر الله به وترك ما نهى عنه. فالإيمان وحده، والمعرفة النظرية بمبادئ الإسلام وبالله ورسوله، ولا يمكن أن تعتبر ضمانا كافيا للعارفين لدخول الجنة؛ فمن لم يعمل بأعمال الشريعة، وكذلك من يعصى ويتعدى حدود الله، لا يجوز له أن يسلي نفسه بهذه المعرفة الظاهرة المؤقتة، كما يرى ذلك له أهل السنة، فهو- على الأكثر- يكون "فاسقا" أو "عاصيا" بالرغم من هذا الإيمان، ويخلد في النار؛ لأنه لم يقلع عما عمل، ولم يتب في أثناء حياته توبة صحيحة.

اعتماد الفريقين على القرآن

وهذا الاختلاف يرجع إلى عصر المعتزلة الأول، وقد بحث كلاهما ووجد ما يعتمد عليه في القرآن: فأما أهل السنة، فإنهم يعتمدون على سورة (النساء

آية ٤٨ وآية ١١٦): "إنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ ويَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ ومَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا (٤٨)"، "ومَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيدًا (١١٦)" وبناء على هذا فإن العبد المؤمن لا يشفى بالنار بالرغم من عمل السيئ.

واعتمد الخصم على سورة (النساء آية ٩٣): "ومَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ ولَعَنَهُ وأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا" روى أن قريش بن يونس قال: [سمعت عمرو بن عبيد- وهو من كبار شيوخ المعتزلة- يقول: يؤتى بي يوم القيامة، فأقام بين يدي الله، فيقول لي: لِمَ قلت: إن القاتل في النار؟ فأقول: أنت قلته. ثم تلا هذه الآية: "ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها"، قلت له- وما في البيت أصغر مني-: أرأيت إن قال لك قد قلت: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) من أين علمت أني لا أشاء أن أغفر؟ قال: فما استطاع أن يرد عليّ شيئا].

فتأثير العمل تأثيراً حاسماً في السعادة والشقاء نظرية يعتبرها المعتزلي على أنها نتيجة يتطلبها معنى "العدالة" التي هي الأساس في تصور الإله عنده. وإذا كان المعتزلي يحاول في مسألة الإرادة أن يستخرج بواسطة التفسير ما يساعده في صعوبة وشدة، لأن القرآن في الواقع يقف في طريقه، فإنه في هذه المسألة التي نحن بصددها في موقف يغبط عليه؛ فإن عدداً كبيراً من نصوص القرآن يقف إلى جانبه، بينما أن مهمة خصمه السني هي في أن يؤول هذه الصعوبات التي تناهضه في القرآن. ولم يكتف المعتزلة في التدليل على دعواهم بالقرآن بهذه الآية وحدها (سورة النساء آية ٩٣)، تلك الآية التي تساعدهم من أول الأمر على تأسيس مبدئهم (انظر ص ١٥٨)، ذلك أن جهودهم التفسيرية في هذا الموضوع قد طغت على جزء كبير من تفسيرهم للقرآن بوجه عام. وقد حدد

الزمخشري موقف المعتزلة مباشرة عند تفسير هذه الآية المذكورة، التي أعطته فرصة لذلك.

وفي سورة البقرة: "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (٣) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (٤) أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٥)" فما هو الإيمان الصحيح حسب هذه الآيات؟ هو أن يعتقد الحق، ويعرب عنه بلسان، ويصدقه بعمله؛ فمن أخل بالاعتقاد فهو (منافق)، ومن أخل بالشهادة فهو (كافر)، ومن أخل بالعمل فهو (فاسق)، فلابد للإيمان الصحيح من هذه الأمور الثلاثة. ويمكن أن يدلل على هذا أيضاً بآية [٩ من سورة يونس]: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ" "فقد دلت هذه الآية على أن الإيمان الذي يستحق به العبد الهداية والتوفيق والنور يوم القيامة، هو إيمان مقيد، وهو الإيمان المقرون بالعمل الصالح، والإيمان الذي لم يقرن بالعمل الصالح فصاحبه لا توفيق له ولا نور" (ج ١ ص ٤١٧).

وهكذا كان المعتزلة في موقف طيب، بما في القرآن من آيات كثيرة يشترط فيها لدخول الجنة الإيمان والعمل الصالح، قارن (سورة النساء آية ١٢٢– وسورة الأنعام آية ١٥٨: "لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا" [العمل الصالح]– وسورة يونس آيات ٧– ٩)، وكل ذلك يمكن أن يستفيدوا منه استفادة غزيرة في موضوعهم. وقد استفادوا من هذا في الناحية السلبية لموضوعهم؛ ففي تلك الآيات التي يقرن فيها الكفر بالظلم كسبب لعذاب النار، يفسرون هذا الظلم بعمل المعاصي، مثال ذلك في سورة (النساء): "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ ولا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا (١٦٨) إلاَّ طَرِيقَ

جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (١٦٩)"، أو في (سورة الأنعام): آية ٨٣: "الَّذِينَ آمَنُوا ولَمْ يَلْبِسُوا إيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وهُم مُّهْتَدُونَ" (ج ٢ ص ٣٠٢). على هذا يشترط للحصول على السعادة أن يترك بجانب الكفر كذلك الأعمال المنهي عنها. ولا يمكن أن يلام ابن المنير السني؛ لأنه لا يريد أن يفهم حقيقة أن تعدي الشريعة يدخل تحت الظلم، وأن الأمن هو طلب النعيم في الجنة.

وبجانب الأدلة التي استدلوا بها من الكتاب على تصديق تعاليمهم بوجه عام، فإنهم لم يفوتوا فرصة في التفسير عند المواضع القرآنية المواتية لهم، مما سميت فيه المعاصي بخصوصها؛ ليختبروا صحة تعاليمهم. فمن ذلك دليلهم السابق (سورة النساء آية ٩٣ وخلود قاتل المؤمن في النار)؛ فقد جعلوا له من الأهمية الكبيرة، بشكل يجعلهم يتيهون به على خصومهم فخرا وإعجابا. وهذا هو الزمخشري: قد استغل هذه الفرصة المواتية للاستهزاء- يقرءون هذه الآية، ويرون ما فيها، ويسمعون هذه الأحاديث العظيمة، وقول ابن عباس بمنع التوبة، ثم لا تدعهم أشعبيتهم وطماعيتهم الفارغة وإتباعهم هواهم وما يخيل إليهم مناهم، أن يطمعوا في العفو عن قاتل المؤمن بغير توبة، أفلا يتدبرون القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟" (ج ١ ص ٢٢٣).

وكلما جاء الحديث عن تفاؤلهم بمصير المؤمنين في اليوم الآخر، كلما رد عليهم هذا "الطمع"، اعتمادا على قوله (تعالى) في سورة (الأعراف آية ٤٦): "ونَادَوْا أَصْحَابَ الجَنَّةِ أَن سَلامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وهُمْ يَطْمَعُونَ"؛ وينظر إليهم نظرة الاستهزاء عند تفسير آية (٢٤ سورة آل عمران)- حيث يدور الكلام حول أهل الكتاب الذين أعرضوا عن كتاب الله-: "ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إلاَّ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ"، حيث صور أهل السنة ذلك بأن فيه إشارة عن مرور

أصحاب الكبائر من المؤمنين على النار (تحلة القسم)؛ فيقول: "إنهم يسهلون على أنفسهم أمر العقاب وطمعهم في الخروج من النار بعد أيام قلائل كما طمعت المجبرة والحشوية"! (ج ١ ص ١٤١).

وقد اعتمد المعتزلة أيضا في مسألتهم على سورة (البقرة) آية ٢٧٥ (فيمن عاد إلى الربا بعد نزول التحريم): "ومَنْ عَادَ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" فهم مخالفون للشريعة في هذا، ولو أنهم غير كافرين بما عدا ذلك "وهذا دليل بيِّن على تخليد الفساق" (ج ١ ص ١٢٩). ولم يكتفوا بهذا التفسير المقنع، بل اعتمدوا في تدعيم هذا الرأي على طريق النظر المستنتج من القرآن؛ ويمكن أن يرينا هذا المثال إلى أيّ حد كانوا يدققون في البحث؟ وهو مثال ينظرون إليه– زيادة على هذا– كدليل من أدلتهم المفحمة:

ففي سورة (الشورى آية ٥٢) يقول الله (تعالى): "مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ ولا الإِيمَانُ ولَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشاءُ مِنْ عِبَادِنَا"، ففسروا ذلك بأن النبي لم يكن يعرف قبل نزول الوحي ما الإيمان؟ بينما اتفق الفريقان على أن التصديق ثابت للنبي قبل بعثه، وأنه معصوم من الفكر بواسطة عقله، فكيف لا يكون عارفا بالإيمان قبل الوحي كما في هذه الآية؟ فمن أجل هذا لا يستقيم معنى الآية إلا بجعل الإيمان متناولا لشيء آخر غير التصديق بالله وتوحيده، فيضم إلى ذلك عمل الطاعات وترك المنهيات، الأمر الذي لم يكن يعرفه الرسول أيضاً إلا بطريق الوحي والسمع. ولم يفكر الخصم السني في أن يشهر سلاحه ضد هذه الحجة؛ فالإيمان لا يتناول إتباع الأوامر وترك النواهي، وهو مقصور– قبل الوحي وبعده– على التصديق، وما يعتبر في الإسلام تصديقا يتناول أمرين– كما هو ثابت في منطوق (كلمة الشهادة)–: التصديق بالله، والتصديق برسالة النبي؛ فالتصديق بالقسم الأول ثابت للنبي قبل نزول

جبريل، أما التصديق برسالة نفسه- وهو القسم الثاني من الإيمان- فلم يعرفه إلا بعد البعث، فيستقيم بذلك المعنى: ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان (أي في القسم الثاني)؛ هذا هو معنى ما يعتمد عليه المعتزلة في رأيهم. (ج ٢ ص ٣٤٥). ومع هذا فإن شعورهم بالغبطة بالتفسير قد شابته شائبة من الضيق، وكان ذلك على أكثره في سورة (النساء آية ١١٦): "إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ ويَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ"، تلك الآية التي اعتمد عليها أهل السنة في تصويب رأيهم، والتي قيل: إن عمرو بن عبيد المعتزلي وقع بشأنها في حيرة وضيق (ص ١٦٢)؛ ولكن الزمخشري لم يضق بها ذرعاً كأسلافه الذين وجلوا منها وفزعوا، ذلك أنه اعتاد أن يكون نحويا يستعمل "التقدير" في الكلام، فقدر الكلام في هذه الآية على وجه "أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعاً موجهين إلى قوله (تعالى): "لمن يشاء"، كأنه قيل: إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء دون ذلك، [على أن المراد بالأول من لم يتب، وبالثاني من تاب]" (ج ١ ص ٢١٠).

السخرية من المعتزلة

وهذا التشاؤم في النظر إلى أمور الآخرة لهؤلاء الأحرار، قد أثار أيضاً سخرية الخصوم، وكان باعثاً على هذه الملاحظات المقلقة؛ فأبو العلاء المعري والذي كان في نفسه لا يميل إلى هذه الكلاميات لم يأخذ هذه الاختلافات في أمور الآخرة على أنها أمور جدية عندهم، ونقدها ساخراً من جد المعتزلة في زعمهم أن الله يخلد في النار على الذرة، بله الدرهم وبله الدينار، وهم لا ينفكون يحتقبون عظائم المآثم، وينهمكون على العهار والفسق- قال: "وحُدِّثت عن إمام لهم يوقر ويتبع، أنه كان إذا جلس في الشَّرْب، ودارت عليه المُسكِرة، وجاءه القدح، شربه فاستوفاه، وأشهد من حضرة على التوبة!..."؛ وبهذا يكون

قد أزاح عن ضميره الاعتقادي تأنيبه، وسوّى الأمر تسوية مستقيمة، ويفعل هذا كلما عاود الكرة لمعصية جديدة، وعلى هذا يكون مستحقا للجنة كمعتزلى صحيح الاعتزال؛ فالتوبة وحدها هي المخلص الأخير.

وفي شكل مسلٍّ وضعت موضع النقد والسخرية هذه المسألة الاعتزالية عند سلوك أحد أئمة المعتزلة وهو القاضي عبد الجبار، ذلك أن الصاحب إسماعيل بن عباد الوزير البويهي المعروف بالفصاحة وحسن السياسة والرجاحة، والذي كان متعصبا لتعاليم المعتزلة، حتى إنه لم يكن يولى منصب القضاء في عمله إلا لمن يكون معروفا بالاعتزال كان قد ولى عبد الجبار قضاء الرى، فلمامات الصاحب كان يقول عبد الجبار: أنا لا أترحم عليه؛ لأنه لم يظهر توبته فقد قيل: إنه كان يشرب النبيذ بعض الأحيان وقد طعن الناس على القاضي من أجل ذلك، ونسب إلى قلة الرعاية لما فعله معه الصاحب: من حسن العناية والتولية والتمويل، وقد أدى به هذا الأمر إلى أن عزل من منصبه؛ وكان الأمر المعتاد في الخلافة مصادرة مثل هؤلاء من كبا الدولة عند عزلهم، على أساس أن هذه الثروة الكبيرة قد ساقها إليه منصبه الكبير؛ فعند مصادرة هذا العالم الزاهد، الذي أدى به تمسّكه بمذهبه إلى كفران النعمة، قيل: إنه صودر على ثلاثة آلاف ألف درهم، عدا عدد لا يحصى من الملابس الثمينة؛ فقد قيل: إنه باع ألف طيلسان مصري في مصادرته... ويختم لنا المحدث السني هذه القصة بقوله: "وهو شيخ طائفتهم، يزعم أن المسلم يخلد في النار على ربع دينار، وجميع هذا المال من قضاء الظلمة بل الكفرة عنده وعلى مذهبه".

الشفاعة

ومن المسائل التي كانت مثار نزاع بين الفريقين مسألة "الشفاعة" من النبي للمؤمنين وتأثيرها، وهي من المسائل التي كانت لليهودية تأثير فيها. ويمكننا أن

نلاحظ أن عقيدة أهل السنة في ذلك هي: أن كل مؤمن من الأمة ممن حكم عليه بعذاب مؤقت في النار يمكن أن تناله شفاعة الرسول فتنجيه من العذاب؛ وقد أشبعت النظرة الشعبية نهمها في هذه العقيدة، وأخذ الناس يتوسعون فيها، ومدّوا هذه الميزة إلى طوائف أخرى، فامتد ذلك في إلى الأنبياء الآخرين، وإلى الأولياء، ومن يستشهد في الجهاد؛ فإن له– كما جاء في الحديث– أن يشفع في سبعين عند الله؛ كما يعطي هذا الفضل لمن يطوف حول البيت الحرام؛ وهناك أعمال صالحة يمكن للمسلم بها أن يشفع لغيره، كمن يحيي الخميس الأول من رجب؛ فإن له أن يشفع لسبعمائة من النار؛ حتى هؤلاء الذين يجاوزون التسعين من عمرهم؛ فإنهم يشفعون لذويهم. وأخيراً توسعوا في هذا وجعلوا لكل مسلم أن يشفع لأصحابه. ولكن هذا لا يتعدى أن يكون من الأخبار الفردية التي لا تؤخذ على أنها معتبرة اعتباراً عاما، وكل ما هناك أنها ترينا ميل الأتقياء إلى توسيع نطاق الشفاعة إلى أوسع حد ممكن.

أما المعتزلة الذين سخروا من خصومهم في هذا التصور واعتبروهم "طماعين"، فإنهم لم يعتقدوا بشفاعة الرسول؛ لأن ذلك يخالف اقتناعهم (بالعدالة) المطلقة لله (تعالى)، التي لا يمكن أن تتعدى خط العدل، ولا تمكن من الأفضال لأحد، وكما أن الأفعال الطيبة في روح العدالة تجعل الجزاء الإلهي أمراً ضروريا، فكذلك لا يمكن أن تكون هناك وسائل يمكن بها إزالة العقاب عن العصاة. وقد أتوا بجملة من الآيات القرآنية لتدعيم إنكارهم للشفاعة: "واتَّقُوا يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا ولا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ ولا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ ولا هُمْ يُنصَرُونَ *" (البقرة آية ٤٨). كما أن المؤمنين هُدِّدوا بهذا اليوم في قوله (تعالى) "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَّ بَيْعٌ فِيهِ ولا خُلَّةٌ ولا شَفَاعَةٌ" (البقرة آية **٢٥٤**– قارن سورة إبراهيم آية **٣١**)؛ ويقول

(تعالى): "مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ولا يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وِلِيًا ولا نَصِيرًا *" (النساء آية ١٢٣).

ولكن أهل السنة لم يقفوا في حيرة من ذلك، فهم يعتقدون في حساب السماء واليوم الآخر أكثر من خصومهم العقليين؛ ذلك أنه "لا شك أن في يوم القيامة مواطن، ويومها معدود بخمسين ألف سنة، فبعض أوقاتها ليس زمانا للشفاعة، وبعضها هو الوقت الموعود، وفيه المقام المحمود لسيد البشر عليه أفضل الصلاة والسلام". فليس المعتزلة وجه في الاستدلال بقوله تعالى: (... يوما)؛ لأنه منكر "وأيام القيامة متعددة، والشفاعة في بعضها ثابتة، فكل ما ورد مفهما لنفيها حمل على الأيام الخالية جمعا للأدلة".

حذق المعتزلة في التفسير

ولم يتخل عن المعتزلة حذقهم ونشاطهم في التفسير، ويظهر أنه لم تكن لدى هذه المدرسة وسيلة مستعصية في التفسير، للتدليل بآيات من القرآن على مبدئهم الأصلي الذي وقفوا فيه غالباً في العلوم الدينية الإسلامية: أعني مبدأ النظر والعقل في المعرفة الدينية الصحيحة (قارن ص ١٣٥). ولقد ساعدهم أمر الملائكة في مسألة من مسائلهم الأصلية، ووصلوا بذلك إلى تدعيم رأيهم ضد خصومهم المشبهة في القول برؤية الله، وذلك في سورة (غافر آية ٧): "الَّذِينَ يَحْمِلُونَ العَرْشَ ومَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ويُؤْمِنُونَ بِهِ ويَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا"؛ فالإيمان– كما الزمخشري– هو الإيمان بطريق النظر والاستدلال لا غير، ولا طريق لمعرفته إلا هذا، وأنه منزه عن صفات الأجرام، ولو كان الأمر كما تقول المشبهة، لكان حملة العرش ومن حوله مشاهدين معاينين له، ولَمَا وصفوا بالإيمان؛ لأنه إنما يوصف بالإيمان الغائب، فلما وصفوا به على سبيل الثناء عليهم، وعلم أن إيمانهم وإيمان من في الأرض وكل من غاب عن هذا المقام

سواء في إيمان الجميع بطريق النظر والاستدلال. (ج ٢ ص ٣٠٩).

تكلفات المعتزلة ومبالغاتهم

وفي الغالب ما نراهم– إذا ما وقفت في طريق مبادئهم آية قرآنية– يرجعون في معالجة النص إلى الدقة البالغة (تشقيق الشعرة) بتأويلات لغوية وتحويرات في النص، ومثال ذلك ما رأينا في تأويلهم "خيل الله" (ص ١١٦). ومن بين هذه المحاولات ما فعلوه في سورة (القيامة آيتي ٢٢ و٢٣) حيث يقول الشريف المرتضى (ص: ١١٤): "وها هنا وجه غريب في الآية، حكى عن بعض المتأخرين، لا يفتقر معتمدة إلى العدول عن الظاهر أو إلى تقدير محذوف، ولا يحتاج إلى أن النظر يحتمل الرؤية أو لا يحتمل، بل يصح الاعتماد عليه سواء في كل الوجوه، وهو حمل الآية "إلى ربها" على إرادة "نعم وبها"؛ لأن الآلاء هي النعم، وفي واحدها أربع لغات.

أما من ناحية محاولة تحويل النص من أجل الاعتبارات الدينية، فلم يكن المعتزلة هم أول من سلك هذا الطريق؛ فقد رأينا قبلُ أن ذلك يرجع إلى عهد قديم، فمن ذلك موقفهم المخالف لنظرية "التشبيه" في سماع كلام الله، وقد جاء ذلك في آيات كثيرة (سورة النساء آية ١٦٤) من القرآن، ومن أهمها هذه الآية التي لا يمكن تحويلها بسهولة: "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا " فقد لقب في الإسلام (كليم الله)، كما لقب (نجي الله)، وهذه هي القراءة المتفق عليها. وما جاء من قوله (تكليما) على أنه مفعول مطلق مما يدل على الكلام اللفظي، غيَّره هؤلاء فجعلوا الفاعل مفعولا والمفعول فاعلا: "وكلم الله موسى تكليما".

أما كيف أن هذه الآية كانت موضوعاً لجهود المعتزلة ومحاولاتهم، فتبين لنا ذلك مما جاء به الزمخشري من تفسير لبعض علماء المعتزلة وعدّه بدع التفاسير، حيث يقول: إنه من الكَلْم، وإن معناه: وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب

الفتن (ج ١ ص ٢٤٠).

ومن الأمثلة التي يظهر فيها هذا التصرف لأجل أغراضهم هذا المثال: ذلك ما جاء في القرآن من تبرير اليهود لكفرهم باعتذارهم بما حكاه الله عنهم: "وقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَّا يُؤْمِنُونَ *" (البقرة آية ٨٨)، فهذا التعبير "قلوبنا غلف"– ولو أنه ورد على لسان الكفار– يُشعر أنه من الممكن أن تكون طبيعة قلوبهم هي المانع من قبول الإسلام، على معنى أن الله هو الذي خلقها للكفر، ومن ناحية أخرى فإن الإرادة الطيبة أمر لا قدرة عليه. ولكن هذا الفرض يمكن أن يستبعد بقليل من التصرف في الحركات، فقرءوها: "غلُف" جمع غلاف بمعنى الوعاء، وعلى هذا لا يكون اعتذارا من اليهود، بل يكون افتخارا منهم بأن قلوبهم أوعية للعلم مستغنون بما عندهم؛ وهذا الوجه– أيضاً– قد يجيء مع الاحتفاظ بالقراءة المعروفة: "غُلْف" على أنه تخفيف "غُلُف" جمع غلاف، واستعمال العربية لا ينافي هذا القياس (ج١ ص ٦٦).

ومن الأهمية هنا أن نلاحظ أن هذا الاختلاف في القراءة جاء عن أعلام التفسير بالمأثور، حيث يرجع ذلك إلى ابن عباس، وهو دليل على ما ذكرناه قبلا (ص ١٠٧) بخصوص مجاهد، من أن التفسير الاعتقادي للمعتزلة المتأخرين يرجع إلى أعلام السلف.

الصلاح والأصلح

ومن التعاليم الاعتزالية التي كرهها أهل السنة في الغالب أن الله (تعالى) لم يخلق فقط أفعال الشر وإرادة الإنسان لذلك، بل أنه أيضاً لم يخلق، بوجه عام، الشر والأضرار الطبيعية، وذلك لأن تأثير الله يجب أن يدور حول "الصلاح والأصلح" وأن ما يخالف هذا لا يمكن أن يكون مخلوقا لله. ومن أجل هذا وصفهم أهل السنة بما وصفوا به المجوس من القول بالاثنينيَّة.

وذهب بعض المعتزلة في استنتاجهم بعيدا، وقالوا: إن الله ليس خالقا أيضاً للأشياء المسببة للمعاصي، فلا يقال: إن الله رازق للمحرّمات، وإنما هو رازق للحلال، والمحرم إنما هو من تحصيل المعاصي. ولا يمكن أن يقال: إن ما نهبه قاطع الطريق من رزق الله. ونظرا لأن شرب الخمر محرم ويستحق شاربه العقوبة، فلا يمكن أن يعتبر أن الله قد خلق هذا المحرم، وكل ما يمكن أن يقال– على أكثر تقدير– أن الله خلق شجرة العنف، وخلْق الخمر لا يصح أن ينسب إلى الله، بل إلى عاصره فقط. ولكن ما جاء في القرآن من قوله (تعالى): "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الفَلَقِ * مِن شَرِّ مَا خَلَقَ" أمر واضح لا يحتمل تأويلا على أن الله يخلق الشر، ولو أنه يمكن أن يفهم من الآية أن الشر ليس مخلوقا لله؛ فقرأ المعتزلة: "من شرٍّ ما خلق" بتنوين [شر] وجعل ما [ما] نافية. على معنى: قل أعوذ.... من الشر الذي ما خلقه الله تعالى. (ج ٢ ص ٥٦٨).

ومن هذه الأمثلة نفهم أن بعض المتكلمين حاول تحريف كلام الله فيما يمكن أن يقف في طريقهم مما يدعم آراء أهل السنة.

العلماء الوقوف

وفي وسط هذا التفسير، حسب المذهب الاعتقادي، نلاحظ أنه كان هناك بعض الرجال العقلاء الذين رأوا– بناء على تجربتهم– تقبيح تفسير هؤلاء الذين يكافحون من أجل آرائهم المختلفة، ويظنون أنهم يدعمون آراءهم بالقرآن، ويقفون إزاء كل ما يتعلق بمسائل النزاع موقف البعد والشك، وفي الحق أنهم– حسب ما عرفناه من الكتب– عدد قليل، وقد سموا "بالوقوف".

فمن أصحاب هذه الطريقة عبيد الله بن الحسن الأنباري من أهل الكلام والقياس والنظر، وقد ولى قضاء البصرة في خلافة المهدي، فكان مما قاله: "إن القرآن يدل على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب،

والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب، فمن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا هو مصيب؛ لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين. وسئل يوما عن أهل القدر وأهل الإجبار، فقال: كل مصيب، هؤلاء قوم عظموا الله، وهؤلاء قوم نزهوا الله. قال: وكذلك القول في الأسماء، فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سماه كافرا فقد أصاب، ومن قال: هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال: هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال: هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب، ومن قال: هو كافر مشرك فقد أصاب؛ لأن القرآن قد دل على كل هذه المعاني. قال: وكذلك السنن المختلفة: كالقول بالقرعة وخلافه، والقول بالسعاية وخلافه، وقتل المؤمن بالكافر، ولا يقتل مؤمن بكافر، وبأيّ ذلك أخذ الفقيه هو مصيب. قال: ولو قال قائل: إن القاتل في النار كان مصيبا، ولو قال: هو في الجنة كان مصيبا، ولو وقف فيه وأرجأ أمره كان مصيبا، إنما يريد بقوله أن الله (تعالى) تعبَّده بذلك وليس عليه علم المغيَّب". وليس من الممكن أن يستطيع عبيد الله البقاء في منصب القضاء بعد هذه العقيدة التي صرح بها. وهذا الموقف من البعد عن هذه التحديدات الاعتقادية، واعتماد كل فريق من المختلفين في تدعيم رأيه بالقرآن، نجده– أيضاً– عند أبي الفضائل الرازي، من علماء القرن الثالث عشر الميلادي، وكتب كتابا سماه "حجج القرآن" قبل سنة ١٢٣٢م، وقد بينت أهميته في مكان آخر.

تعقيب إجمالي

د. علي حسن عبد القادر

إن نظرة عابرة في هذا الكتاب، تجعل القارئ يقف موقف الحائر المتردد في الحكم عليه: فبينما نرى فيه اطلاعا واسعا في الكتب الإسلامية، نجد في الوقت نفسه أن المؤلف قد تخلى عنه قلم العالم النزيه في نقد المسائل نقدا سليما، ومعالجتها في جو علمي لا تشوبه شوائب الأهواء، ولا تعكر صفاءه الأوهام والشكوك... وإني لأرى أن المستشرقون في معالجتهم للموضوعات الإسلامية لا يعفون من الاتهام فيما يبحثون، وذلك بالرغم مما أوتوه من حظ واسع في البحث ودأب على الاطلاع. ولعل هذه الفرصة تبين للناس بعض ذلك، حتى يقفوا موقف الحيطة والحذر إزاء ما يقرءون لهم، وموقف الريبة حتى يتبينوا، ويعرضوا ذلك على مصادره الأصلية...

ولقد أصاب المؤلف فيما عرضه: من جعل المرحلة الأولى للتفسير مأخوذة من القرآن نفسه؛ فيما لا شك فيه أن القرآن يفسر بعضه بعضا، ويرد متشابهه إلى محكمه، وأن حكمة الله (تعالى) في وجوه قراءاته حكمة التيسير بيد أن المؤلف قد استطرد في هذا الأمر، وظن أن في هذه القراءات ما قد ينافي أنه كلام الله الذي أنزله على رسوله كلمة كلمة؛ ولكنا لا نرى لهذا الفرض مكانا من الحق والواقع؛ فالمسلمون جميعاً معتقدون بأن الله (تعالى) قد أنزل القرآن على أحرف، وأن جبريل أقرأه النبي في عرضات مختلفة: فمرة بهذه القراءة، ومرة بقراءة أخرى... وفي كل مرة يسمع الصحابة منه حرفاً غير حرف، وقراءة غير قراءة. وقصة عمر وهشام دليل على ذلك؛ فقد قرأ هشام بقراءة غير قراءة

عمر، وكل سمعها من الرسول، وقد أجاز الرسول قراءتيهما. وقد مضى على هذا عصر النبي، ثم جاء عصر الصحابة، فجمعوا القرآن على حرف واحد، وبقي مصحف عثمان هو المصحف الإمام، وما وراءه– من قراءات أخرى– إنما تدور حوله ولا تتعداه.

على أن الواقع أن الاختلاف في القراءات حول المصحف العثماني ليس اختلافا واسع النطاق، أو أنه يمس الموضوعات مساً يخرجها عن أصلها؛ فهذه القراءات التي تدور ست في مدى أربعة عشر قرنا، لا تتعدى في اختلافها قدراً يسيراً غير متجاوز آيات قليلة.

كل هذا أمر لا خلاف فيه عند أحد، مهما أتعب المستشرقون أنفسهم في الفرض والتخمين، والجري وراء نقول شاذة لا وزن لها؛ والذي يعنينا في هذا الصدد بوجه خاص، هو هذا الحرص من المؤلف على أن يرد هذا الاختلاف في القراءات إلى أن ذلك أمر قصد قصداً من القراء الموثوق بهم، وأن ذلك كان عن اختيار وعمل منهم لا عن توقيف، وأن الذي دعا إلى هذا هو خشيتهم من أن ينال العقيدة ما لا يليق. ولولا أن المؤلف كان يقف في هذا موقف الفرض لا أكثر لعددنا آراءه من قبيل المهاترة؛ أما والأمر مفروض عنده، فهذا يرجع وجهه إلى أن العلماء الماديين يلحدون بوجه عام، وينظرون إلى رسالة الرسل كلهم وإلى كتبهم نظرة غير جدية، وأنها من قبيل إصلاح المصلحين والعباقرة؛ فهم ينقدون الكتب السماوية كلها على هذا الأساس...والعجيب من أمرهم أنهم يقفون من سلوك النبي ﷺ موقف المعجب المقدر، ويصدقون النبي في كلامه وأعماله ويثقون بأمانته؛ ولكن ماديتهم تأبى عليهم أن يؤمنوا بالقرآن والكتب المنزلة.!!

لهذا نراهم في أبحاثهم القرآنية على تهافت وتناقض فيما يكتبون وأنهم

أنفسهم لا يعدون ما كتبوا في هذا الصدد عندهم على أنه أمر نهائي يقف عند هذا الحد الفرضي. ونظرة واحدة إلى المثل التي ساقها المؤلف في القراءات ترينا- إلى حد بعيد- مقدار هذا الحكم:

فما ذكره المؤلف (في ص: ٦) من ظنه رجحان قراءة (وتعززوه)- بالزاي- وتوجيهه ذلك بأن القراءة الأخرى (وتعزروه)- بالراء- فيها إيهام بانتظار الله مساعدة من الإنسان دليل على عدم معرفته بأساليب العرب؛ فإن نصر الله ومساعدة الإنسان له، ليس المراد منه المساعدة المادية، وإنما المراد نصر دينه، ونصر رسوله، وكل ذلك مفهوم للمخاطبين من أول الأمر، وقد ورد في القرآن كثير من مثل هذه العبارات بصريح اللفظ: "إن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ"، ووردت- أيضاً- في القرآن عبارات كثيرة تدخل في هذا القبيل، من مثل قوله (تعالى): (ومَكَرُوا ومَكَرَ اللَّهُ واللَّهُ خَيْرُ المَاكِرِينَ) وقوله: " إنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِ"، فقد سمعها العرب، ومع ذلك لم يفهموا منها هذا الإيهام الذي فهمه المؤلف، وما ذكره من فرق بين مادة (نصر) و(عزر) لا يقوم على أساس من الفقه اللغوي.

وأما ما ذكره في تحليل القراءات (ص ١٩ وما يليها)، من أن سبب اختلاف القراءات يرجع إلى أمور دعت إليها الخشية من أن تنسب إلى الله ورسوله بعض العبارات غير اللائقة؛ فهو منقوض مردود، ويظهر ذلك جليا من الأمثلة التي ساقها واستدل بها:

فمن أمثلته قوله: إن قراءة (شهداء الله...) جاءت بدلا من (شهد الله...) لأن في شهادة الله نفسه على قدم المساواة مع الملائكة وأولى العلم ما يوهم نقصا تنزه الله عنه. ولكنا لم نر أحداً من العلماء خطر له هذا الإيهام؛ فشهادة الله مع الملائكة... لا غبار عليها، ولا تفيد مساواته لمن ذكروا معه؛ وقد بدأ (جل ثناؤه) بنفسه تعظيما لنفسه، وتنزيها لها عما نسبه أهل الشرك إليه، كما

سن لعباده أن يبدءوا في أمورهم بذكره قبل ذكر غيره، والمراد: الخبر عن شهادة من ارتضاهم من خلقه، فقال: شهدت الملائكة الذين عظمهم العابدون من أهل الشرك، وأهل العلم منكرون ما هم عليه مقيمون من كفرهم... (راجع الطبري: ج ٣ ص ١٤١) ومن الأمثلة التي أستأنس بها لرأيه في سبب اختلاف القراءات آية ١١٢ (سورة الأنبياء): "قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ ...." ففي (ص ٢٣) نقل عن الضحاك أنه قرأ: "ربي أحكم بالحق..." على الخبر، وعلل ترك القراءة الأولى بأن لها مفهوماً لا يصح نسبته إلى الله (تعالى)؛ لأن تقييد طلب الحكم بالحق، يفيد إمكان أن يحكم الله بالباطل، وهذا ما تنزه الله عنه.!

وكأني به لا يرتضي ما يقول، حيث يستدرك معترضا على الضحاك بقوله: "ويظهر أن رأيه لم يجد قبولا". والناظر في التفاسير يجد معنى الآية واضحاً لا لبس فيه ولا إيهام؛ إذا المعنى: يا رب أفصل بيني وبين من كذبني من مشركي قومي وكفر بك وعبد غيرك، بإحلال عذابك ونقمتك بهم؛ قال ابن عباس عند هذه الآية: "لا يحكم بالحق إلا الله، ولكن إنما استعجل بذلك في الدنيا يسأل ربه على قومه". وقد رد الطبري قراءة الضحاك بأن في القراءة التي ذكرت عنه زيادة حرف على خط المصاحف. ولا ينبغي أن يزاد ذلك فيها مع صحة معنى القراءة بترك زيادته... (الطبري: ج ١٧ ص ٨٤). وهاك مثالا آخر (آية ١١٠ سورة يوسف): "حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا..." ففي (ص ٢٥) قرر أن هذه الآية سببت للمفسرين كثيراً من الحيرة، بسبب ما جاء فيها من مختلف القراءات؛ وخلاصة القول فيها أن قراءة (كذبوا)- بفتح الكاف والذال مع التخفيف- تفيد ظن الأنبياء بأنهم قد كذبوا، وهذا لا يمكن أن يقبله مسلم، فلهذا تركت هذه القراءة- كما يقول المؤلف- إلى غيرها... ثم يرجح أن القراءة الأولى هي الأصلية بأدلة ذكرها.

وعزز ذلك بأنها القراءة التي جاءت عن الزمخشري في الأصل.

ونحن نقول: إن القراءة المجمع عليها هي: "... كذبوا"- بالبناء للمفعول مع التخفيف- وهي قراءة الزمخشري التي جرى في تفسيره عليها، بدليل تقديره الفاعل المحذوف: "كذبتم أنفسهم، أو كذبهم رجاؤهم"، وبدليل المقابلة بقراءة مجاهد: (كذبوا) بالبناء للفاعل والتخفيف... ولو سلمنا له أن القراءة الأولى هي الأصلية، فالذي يريده هو دفع الإيهام المترتب عليها؛ وفي الحق أن المؤلف لو أنعم النظر في التفاسير، وقرأها بروح الإخلاص والبعد عن الهوى والغرض، لكفانا مئونة الرد، ولكن لا مانع من أن نوجهه إلى بعض ما في التفاسير؛ ففي بعضها:

"وأما وجوه التخفيف فمنها: وظن الرسل أنهم قد كذبوا، أي: كذبتهم أنفسهم حين حدثتهم بأنهم ينصرون، أو كذبهم رجاؤهم؛ لقولهم: "رجاء صادق وكاذب"، والمراد: أن مدة التكذيب والعداوة من الكفار وانتظار النصر من الله، قد تطاولت وتمادت، حتى توهموا أن لا نصر لهم في الدنيا. قال ابن عباس: (ظنوا- حين ضعفوا وغلبوا- أنهم قد أخلفوا ما وعدهم الله من النصر، قال: وكانوا بشرا، ألا ترى إلى قوله: "وزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ والَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ"؟) والعلماء حملوا قول ابن عباس على ما يخطر بالبال شبه الوسواس وحديث النفس من عالم البشرية، وأما الظن الذي هو ترجيح أحد الجانبين على الآخر فلا؛ لأن الرسل أعرف الناس بالله، وبأن ميعاده مبرأ عن وصمة الاخلاف... إلخ".

هذه بعض أمثلة ذكرناها ليتبين القارئ منها مقدار معرفة المؤلف، ومبلغ فهمه في التفسير والقراءات، وبصره بعلوم اللغة العربية؛ فمنها يظهر للقارئ أنه لم يفهم روح القرآن ومراميه ومعانيه، ولم يحط خبرا بأسباب اختلاف القراءات،

ولم يتعمق أو يستوعب ما كتب في التفسير والقراءات. ولا يفوتنا في هذا المقام أن نبين للقارئ حقيقة المال في موضوع (القراءات)؛ فقد جعل المؤلف القراءات كلها على قدم المساواة، واختار منها ورجح ما يوافق هواه، ناسياً ناحية هامة في مسألة "القراءات"، وهي ناحية الإسناد؛ فعلماء القراءات لم يجعلوها بدرجة سواء، وإنما جلوا لنا صحيح القراءات من ضعيفها، وسليمها من سقيمها؛ وهي ناحية أهملها المستشرقون: الذين صوبوا كل قراءة وتمسكوا بضعيف الأقوال، وبنوا عليه صرحا عالياً من المفروض والآراء...

ولقد كان رائد علماء المسلمين فيما يتلقون من قراءات وأخبار، البحث وراء الرجال من ناحية الجرح والتعديل، وقد أبلوا في هذا الصدد بلاء حسناً، ووصلوا إلى نتائج صحيحة، وأمكنهم أن يضعوا الحق في نصابه، وأن يزيفوا ما وراء ذلك من كذب وضلال...ومن المسائل المهمة التي تناولها المؤلف في هذا الكتاب مسألة (اليهودية والإسلام)، وإدعاؤه أن الإسلام أخذ عن اليهودية كثيراً من تعاليمه، هذا من جهة. ومن جهة أخرى: زعمه أن اللون اليهودي قد صبغ مدارس التفسير القديمة- كمدرسة ابن عباس- بصيغة خاصة...

فالمسألة ذات طرفين:

أما عن الطرف الأول، فإن الإسلام معترف- نصا وروحا- بالكتب السابقة، (كالتوراة والإنجيل) وتعاليمه في أصولها هي نفس التعاليم التي أوحى الله بها إلى الرسل السابقين؛ فالأديان كلها من حيث هذه الأصول واحدة، ومن مصدر واحد، وهو وحي السماء، والمنطق السليم يقتضي أن تكون هذه حجة في صحة الإسلام، والاعتراف به كدين من الأديان المعترف بها. ولكن المستشرقين بدلا من أن تلزمهم هذه المساواة بين الأديان في أصولها بالتصديق بالإسلام كدين سماوي يقبلون الحقائق، ويعكسون الأوضاع، ويدعون من غير

دليل أن الإسلام مقتبس من اليهودية والنصرانية، ويجحدون أن يكون القرآن وحياً من عند الله مثل التوراة والإنجيل.

ومن غريب الأمر أنك تحتار في إقناع هؤلاء المتجنين المغرضين؛ لأنهم لا يثبتون– في جدالهم– على قول واحد؛ فإذا وافق الإسلام الأديان الأخرى في بعض الأمور، قالوا: هذه الأمور مأخوذة عن الأديان السابقة، فلم يأت هذا الدين بجديد، فلا يكون دينا... وإذا خالفها في أمور أخرى، نكصوا على أعقابهم، ورفعوا عقيرتهم منكرين للدين الإسلامي؛ لأنه خالف تعاليم الأديان السابقة... فهم مكابرون سوفسطائيون، لا يعترفون بالحقائق الثابتة، ومثل هذا الموقف وقف ﷺ من أهل الكتاب السالفين: دعاهم إلى المنطق السليم، وأن يسلكوا الطريق المستقيم، فتولوا وأعرضوا، يقول الله تعالى: "قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إلاَّ اللَّهَ ولا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا ولا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ *" (آل عمران آية ٦٤). ونحن معترفون بالأديان الصحيحة السابقة ومؤمنون بها، وأنها وحي السماء، وفي القرآن الكريم واضح البرهان، يقول (تعالى): "قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ ومَا أُنزِلَ عَلَيْنَا ومَا أُنزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وإِسْمَاعِيلَ وإِسْحَاقَ ويَعْقُوبَ والأَسْبَاطِ ومَا أُوتِيَ مُوسَى وعِيسَى والنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ ونَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ * ومَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ *" (آل عمران: ٨٤ و٨٥).

وأما عن الطرف الثاني وهو إدعاؤهم أن اللون اليهودي قد صبغ مدارس التفسير القديمة، كمدرسة ابن عباس بصيغة خاصة بسبب اتصال هؤلاء المفسرين بعلماء اليهود ممن أسلموا فالخطب فيه سهل يسير: حقا أن المسلمين كانوا يسألون علماء اليهود الذين اعتنقوا الإسلام، ولكن لم يكن سؤالهم عن

شيء يمس العقيدة أو يتصل بأصول الدين أو فروعه؛ فالإسلام عقيدة ثابتة احتل سويداء القلوب، ولم يتطرق إلى المسلمين شك فيه، حتى يسألوا عنه أهل الكتاب... وإنما كانوا يسألونهم عن بعض القصص والأخبار والروايات، على أنهم لم يكونوا يقبلون كل ما يسمعونه منهم على أنه قضية مسلمة، بل كانوا يحكمون فيه دينهم وعقلهم.

وبهذه المناسبة نضع أمام علمائنا أمراً يجب عليهم القيام به، ألا وهو (تجريد كتب التفسير من مسائل الإسرائيليات)، وسوف لا يجدون كبير عناء؛ فإن أسلاف علمائنا قد قاموا بخدمة جليلة، وهي نقد الروايات، وبيان درجة الإسناد، وعلى ضوئها يستطيع العلماء أن يبعدوا من كتب التفسير تلك الإسرائيليات الكاذبة المخترعة، التي لا يقرها العقل ولا يعترف بها الشرع.

وإذا ما انتقلنا إلى الفصل الثالث (التفسير بالرأي)، وجدنا المؤلف يوازن بين أهل السنة والمعتزلة، ولمسنا منه ميلا ظاهرا إلى المعتزلة؛ فهو- دائما- يقدمهم في الرأي، ويبدأ بذكر وجهتهم بالتفصيل، ويثني بأهل السنة، وغالبا ما يهمل وجهتهم وحجتهم الدامغة...ونحن- من جانبنا- لا ننكر أن المعتزلة- وخصوصاً أسلافهم- كانت لهم مواقف نبيلة حاسمة في الرد على خصوم الإسلام، والذود عن بيضة الدين، وفهمهم له فهما صحيحا...

بيد أننا لا ننسى أنهم بالغوا في طريقتهم، وركبوا متن الشطط، وفي بعض آرائهم كانوا يخرجون بالإسلام عن حدود السهولة والبساطة، إلى نحو من التعقيد والجدل والكلام، وأدخلوا الفلسفة في الدين، وطبقوها عليه تطبيقا واسعا ينافي فطرة الدين وصفاءه وسماحته... وفي بعض المواقف كانوا يحكمون عقولهم وحدها، ويهملون الدليل القاطع والبرهان الساطع... بل قد بلغ بهم الأمر أنهم كانوا يقفون من الذات المقدسة موقف المتغطرس المتكبر؛ ومن قرأ في كتب

التوحيد لا يعجب لهذا، ومن الشواهد لذلك: الصلاح والأصلح، وإحالة إثابة العاصي وعقاب المطيع، وإنكار الشفاعة... ولم يقفوا أمام الله موقف العبد الخاضع المعترف له بالربوبية وحرية التصرف وقد كان نقد أهل السنة للمعتزلة، في كل المواقف، هو النقد الصحيح، ورأيهم هو الصواب والحق الذي لا مرية فيه، ويقتضينا الإنصاف ذكر بعض المثل فمنها ما أورده المؤلف في (ص ١٠٢ وما يليها) من الخلاف في (رؤية الله) بين أهل السنة والمعتزلة. والذي يجدر بنا ذكره هنا في الموضوع هو (رؤية الله في الآخرة): والمفسرون جميعاً على أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة، يشهد لذلك الكتاب والسنة؛ فمن الكتاب: "وجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" ومن السنة، فمن الكتاب: (وجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) ومن السنة ما أخرج مسلم والترمذي عن صهيب عن النبي ﷺ أنه قال: "إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله (تعالى): تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الله (تعالى) الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم"، وقد ذكرت كتب التوحيد والتفسير بالتفصيل، شبه المعتزلة ومنكري الرؤية. وشفعوها بالرد المقنع، واختاروا مذهب أهل السنة.

ونذكر القارئ بأننا لا نزال نكرر القول بأن المستشرقين مغرضون جدليون لا يريدون الوصول إلى الحقيقة، وقد يسبب لهم ذلك الغفلة عن صواب النقل؛ فيعضدون بعض آرائهم بموافقتها للعلماء المعترف بهم. وهنا نقف بالقارئ على خطأ ظاهر في النقل؛ فقد نقل المؤلف في (ص ١٠٧) عن عطية العوفي أنه صرح في هذه المسألة (سورة الأنعام: ١٠٣) بمثل رأي المعتزلة، مع أن عطية العوفي ذكر عند الطبري على أنه من القائلين برؤية الله، وأن معنى الإدراك الإحاطة، فيكون المنفي هو الإحاطة، ولا يلزم من نفي الإدراك نفي الرؤية...

إلخ، ولنقطع الشك باليقين نذكر نص ما قاله عطية العوفي؛ ففي الطبري (ج ٧ ص ١٩٩): "حدثني يونس ابن عبد الله... عن عطية العوفي في قوله: (وجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) قال: هم ينظرون إلى الله لا تحيط أبصارهم به من عظمته، وبصره يحيط بهم، فذلك قوله: (لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ) ...." وإنما خصصنا هذا المثال بالذكر هنا؛ لأن فريقا من الناس (هداهم الله) لا يزالون في حيرة وضلال، وقد تزل قدمهم فيظنون أن المعتزلة هم المحقون، ونخاف عليهم– إذا لم يرجعوا إلى الحق– سوء المصير، والحرمان من الفوز العظيم والنعيم المقيم.

الفهرس